

ÓKOR

Folyóirat az antik kultúráról

Megjelenik negyedévente

A szám az ELTE Ókortudományi Intézetével együttműködésben készült

SZERKESZTŐBIZOTTSÁG

Bács Tamás
Bencze Ágnes
Ferenczi Attila
Gabler Dénes
Grüll Tibor
Kalla Gábor
Kárpáti András
Kendeffy Gábor
Németh György

SZERKESZTŐSÉG

Böröczki Tamás
Esztári Réka
Tamás Ábel
Vámos Péter
Vér Ádám

A tematikus szám szerkesztésében közreműködött Ferenczi Attila, Kozák Dániel és Tamás Ábel

A SZERKESZTŐSÉG CÍME

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: okorcikk@gmail.com

okorportal.hu

MEGRENDELHETŐ A SZERKESZTŐSÉG CÍMÉN

VAGY AZ ALÁBBI EMAIL-CÍMÉN:

veradam@gmail.com

Egy szám ára 1600 Ft,

az éves előfizetés ára 2017-ben 4000 Ft

Kiadja a Gondolat Kiadó

1088 Budapest, Szentkirályi u. 16.

Tel.: 486-1527

e-mail: info@gondolatkialado.hu

Tördelő Lipót Éva

Nyomtatás és kötészet OOK-Press Kft.

Felelős vezető Szathmáry Attila

ISSN 1589-2700

A lap megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap és a Magyar Tudományos Akadémia támogatja

nka



Tartalom

TANULMÁNYOK AZ ELTE ÓKORTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK MŰHELYÉBŐL

Ókori hazugságok, megtévesztések és hamisítások

Buzási Gábor	Hazudik-e Isten? Prófétai kommunikáció és igazságfogalom Mikeás történetében (1Kir 22)	3
Török László	Fiktív valóság – tényleges valóság „Hazugságok” Hérodotosznál	16
Ittés Máté	Rambo Hellászban A kafkai kavic felirata: <i>Quem ad finem?</i>	26
Grüll Tibor	Igazság és hazugság a római történetíróknál és az epigráfiai emlékekben	36

Vergilius

Kiss Balázs	Egyiptom és egyiptomi motívumok megjelenése és megítélése az Augustus-kor irodalmában	47
Dobos Barna	A Szóbeszéd és az Álom bizonytalansága az <i>Aeneis</i> ben	58
Kárpáti Bernadett	Ellen- <i>Aeneis</i> ? Az átírás lehetőségei és korlátai Szabó Magda <i>A pillanat</i> című regényében	69

Okuláré

Szilágyi János György: <i>Facit indignatio versum</i>	82
---	----

Textus

A Lindosi Anagraphé Fordítás, kommentárok – IV.	85
--	----

Könyvek

D. Tóth Judit – Bódi Katalin (szerk.): <i>Médeia-interpretációk</i> . Studia Litteraria 66 (2017/1–4) (Simon Attila – Kálai Sándor)	93
--	----

A címlapon: Koszorús női büszt bronzból, Kr. e. 1. század vége –
Kr. u. 3. század. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A címlap belső oldalán: Isis Fortuna bronzszobra, Kr. u. 1. század.
Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borító belső oldalán: Terrakotta női protomé keleti görög műhelyből,
Kr. e. 6. század vége. Szépművészeti Múzeum (Mátyus László felvétele)

A hátsó borítón: A III. Amenhotep fáraót ábrázoló Memnón-kolosszusok
északi tagja Thébában, Kr. e. 14. század (Erdős Gábor felvétele)

Tanulmányok az ELTE Ókortudományi Intézetének műhelyéből

Az *Ókor* jelen száma – mint a fenti cím is mutatja – az ELTE BTK Ókortudományi Intézetével együttműködésben született. Két körülmény összejátszásáról van szó. Az egyik, hogy az intézet minden évben meghirdetett tematikus előadássorozatának 2016/17-es témája – „Ókori hazugságok, megtévesztések és hamisítások” – olyan produktívnak bizonyult, hogy az előadás-sorozat szervezői jónak látták az anyag írásos formában is elkészült részét együttesen publikálni. Erre az *Ókor* megfelelő fórumnak kínálkozott. A másik körülmény, hogy az intézet hallgatói közül hárman is éppen Vergiliusról írtak egy-egy megjelentetésre érdemes dolgozatot, olyanokat, amelyek, bízunk benne, e folyóirat olvasóinak érdeklődésére úgyszintén számot tarthatnak. Így alakult ki ez az intézethez kapcsolódó összeállítás, amely, szerencsés módon, az oktatók és a hallgatók kutatómunkájába is bepillantást enged.

Az *Ókor* természetesen ezer szállal kapcsolódik a hazai óorkutatás valamennyi intézményéhez. Az ELTE Ókortudományi Intézetének teret adó szám – hasonlóan ahhoz, ahogyan a 2009/1-es szám a Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének jeles évfordulóját ünnepelte – e sokszínű kapcsolatok egyikét érvényesíti, anélkül hogy más kapcsolatokat a háttérbe szorítana. A folyóiratszám összeállításához nyújtott segítségükért köszönet illeti Bács Tamás intézetigazgatót és Zólyomi Gábort, a tematikus előadássorozat szervezőjét. Schreiber Gábor az egyik tanulmány lektorálásában segédkezett; hálás köszönet érte.

Az ELTE-s összeállításon kívül a folyóiratszámokban olvasható egy tudománytörténeti jelentőségű dokumentumközlés (Szilágyi János György levele Alföldy Gézához), a Lindosi Anagraphé fordításának és kommentárjainak befejező, negyedik része, valamint Kálai Sándor és Simon Attila recenziója a *Studia Litteraria* tematikus folyóiratszámáról.

Ferenczi Attila, Kozák Dániel és Tamás Ábel, a tematikus szám szerkesztői,
valamint az *Ókor* szerkesztősége

Buzási Gábor (1969) klasszika-filológus, hebraista, az ELTE BTK Ókortudományi Intézetének adjunktusa, a Bibliatudomány minor felelőse. Kutatási területe a Biblia értelmezéstörténete és az antik vallási gondolkodás.

Hazudik-e Isten?

Prófétai kommunikáció és igazságfogalom Mikeás történetében (1Kir 22)

Buzási Gábor

Más ókori és későbbi irodalmakhoz hasonlóan a Héber Biblia / Ószövetség is számos hazugságról tudósít.¹ Van azonban egy sajátosan bibliai típusa a hazugságnak: amikor Isten profétái jövendölnek hamisan, mégpedig az Úr, JHVH nevében. Ez nemcsak sajátos, hanem minősített eset is, hiszen a Biblia történeti-profétai könyveiben nincs más igazságkritérium, mint Isten proféták által közvetített szava. Épp ezért a hamis prófécia és a vele legtöbbször együtt járó profétaviszály drámai helyzet elé állítja azt, akinek döntéséhez isteni útmutatásra van szüksége. Csak az olvasó számára teszi világossá az elbeszélés, melyik profétából szólt valóban JHVH igéje: abból, akinek jövendölése beteljesedik (Deut 18:22). A profétai igazság ugyanis nem örök tényekre vonatkozik, hanem a jövőre irányul, így bizonyítani sem logikus lépésekben lehet, hanem események igazolják. Ezek ráadásul nem feltartóztathatatlan végzet formájában következnek be, hanem a profétai kommunikáció maga is befolyásolja őket. A profétai igazság tehát ebben az értelemben nemcsak jövőorientált, hanem feltételes és dinamikus is. Kérdés ugyanakkor, honnan ered a hamis prófécia: miért jut egy proféta arra az elhatározásra, hogy valótlan jövendöl JHVH, az igazság forrása nevében, és vajon tudatosan teszi-e ezt.

Erre a kérdésre meglepő, de emblemikus választ ad a Királyok könyvének egy drámai szövési története (1Kir 22 és annak párhuzama, 2Krón 18), amelynek csúcspontján egy proféta így kiált fel: „Íme, JHVH hazug szellemet (*ruah seker*) helyezett (mind)ezen profétáid szájába” (1Kir 22:23, 2Krón 18:22). Ezzel a proféta végső soron magát Istent nevezi hazugnak, aki szándékosan téveszti meg szószólóit. Egy ilyen következtetés horderejét nem szükséges hangsúlyozni. A Biblia monoteista vonatkoztatási rendszerében nincsenek más istenek, hogy egyikük szavát felülírhatná egy másiké, és akiknek mitikus viszonyrendszerében amúgy sem lehet kritika nélkül kiigazodni.² JHVH nem olyan, mint Hésiodos múzsái, akik így szólnak: „Szánkon tarka hazugság, mind a valóra hasonlít, / Tudjuk zengeni mégis a színgazat, ha akarjuk!” (*Istenek születése* 27–28, ford. Trencsényi-Waldapfel I.). Ha JHVH, a világ teremtője és bírója hazudik, ki képes leleplezni? Hazugsága következményei ellen kinél lehetne fellebbezni? A most vizsgálandó történet annál is nyugtalanítóbb, mivel itt JHVH az általa megtévesztett profétái révén egyenesen Izráel királyának veszét okozza. Ha ez így van – kérdezhetjük –, ki érezheti magát biztonságban tőle? A Bibliára épülő értelmezési hagyományok számos más kanonikus szöveg figyelembevételére nyitnak a proféták istenképének nyugtalanító vonásait. Ugyanakkor a szöveg ma is a Szentírás része, a benne foglalt kihívás elöl a mai olvasó sem térhet ki. A jelen tanulmány ezzel az ókorból ránk maradt kihívással próbál újra szembenézni.³

Fő kérdésünk: milyen igazságfogalom rajzolódik ki az Istentől jövő hazugság problémája köré szőtt profétai történetből? Ahhoz, hogy erre választ kaphassunk, először alaposan végig kell olvasnunk a szöveget, feltéve azokat a kérdéseket, amelyek felszínre hozhatják a mostani szempontunkból fontos információkat. Ezután a szöveget távolabbról is szemügyre kell vennünk, mert csak így tudjuk megítélni szerepét a maga összefüggésrendszerén belül. Amellett fogok érvelni, hogy szövegünk eseménytörténeti forrásértéke csekély, ám annál nagyobb történetológiai jelentőséggel

Ókori hazugságok, megtévesztések és hamisítások

A teljes elemzett szövegrészt (amelyet az alábbiakban folyamatosan, a főszöveg alfejezeteinek megadásával közlünk) és a párhuzamos bibliai szövegeket a Biblia revidált új fordítása (2014) alapján közöljük; az attól való eltérést dőlttel jelöltük.

1 Kir 22

(Júda királya Izráel királya oldalán)

1 Három esztendeig békében éltek: nem volt háború Arám és Izráel között. **2** A harmadik esztendőben azonban, amikor Jósáfát, Júda királya lement Izráel királyához, **3** Izráel királya így szólt udvari embereihez: Jól tudjátok, hogy Rámót-Gileád a mienk, és mi mégis tétlenkedünk, ahelyett hogy visszavennénk Arám királyától! **4** Jósáfától pedig ezt kérdezte: Eljössz-e velem harcolni Rámót-Gileádtól? Jósáfát így felelt Izráel királyának: *én* (éppúgy), mint te, az én népem (éppúgy), mint a te néped, az én lovaim (éppúgy), mint a te lovaid.

(Párhuzamos szöveg: 2Krón 18:1-3)

1 Jósáfátnak már nagy volt a gazdagsága és dicsősége, amikor Ahábnek a sógora lett. **2** Néhány év múlva lement Ahábhoz Samáriába, és Aháb sok juhot és marhát vágatott le neki meg a vele levő hadinépnek. Majd arra biztatta őt, hogy vonuljon vele együtt Rámót-Gileád ellen. **3** Aháb, Izráel királya ezt kérdezte Jósáfáttól, Júda királyától: Eljössz-e velem Rámót-Gileád ellen? Ő így felelt neki: *én* (éppúgy), mint te, és mint a te néped, (éppúgy) az én népem; veled leszünk a harcban!

(Próféták összehívása)

5 (De) Jósáfát ezt mondta Izráel királyának: Kérdezd meg előbb az Úr (JHVH) igéjét! **6** Izráel királya ezért összegyűjtötte a profétákat, mintegy négyszáz embert, és megkérdezte tőlük: Elmenjek-e harcolni Rámót-Gileádtól, vagy letegyek róla? Ők így feleltek: Vonulj föl, mert az úr (adónáj) a király kezébe ad(ja)!

(Egy proféta hiányzik)

7 Jósáfát (azonban) ezt kérdezte: Nincs itt az Úrnak (több) profétája, aki által megkérdezhetnénk? **8** Izráel királya így felelt Jósáfátnak: Van még valaki, aki által megkérdezhetnénk az Urat, de én gyűlölöm őt, mert sohasem profétál nekem jót, hanem csak rosszat. *Mikeás* (Mikájehú), Jimlá fia az. Jósáfát erre így szólt: Ne mondjon ilyet a király! **9** Ekkor Izráel királya odahívta az egyik udvarnokát, és ezt mondta: Siess *Mikeás*ért, Jimlá fiáért!

bír. Itt egy pillantást kell majd vetnünk az ábrázolt helyzetre is, amelyről történetünk a maga dramaturgiai eszközeivel teológiai értékelést ad. Ezt követően kerülhet sor a középpontban álló hazugság vizsgálatára két fő szempontból: hogyan kommunikál a proféta a hatalom árnyékában; illetve mit lát tulajdonképpen, amikor egy látomásra hivatkozva Isten hazug szelleméről beszél. Ezek után tudunk majd visszatérni címadó kérdésünkhöz: a profétai igazságfogalomhoz, érintve a bibliai szöveg igazságtartalmának átfogóbb hermeneutikai kérdését is.

Elemzés: Mikeás története

(1Kir 22:1-38, 2Krón 18)

A fent idézett kijelentést Isten hazug szelleméről egy máshonnan nem ismert magányos proféta, Mikeás (Mikájehú) vágja Izráel királya szemébe az érintett négyszáz proféta jelenlétében.⁴ A hatás nem marad el: Cidkijjá (Szedekiás), a proféták vezére állon üti, majd a király bebörtönözteti. A proféták konfliktusa egy eldöntendő kérdés kapcsán fajult el így: induljon-e Izráel királya Júda királyával az oldalan csatába Rámót-Gileád ellen, vagy álljanak el a tervtől. A négyszázak eksztatikus gesztusokkal ígérnek győzelmet, egyedül Mikeás jövendöl vereséget. A csata végén véres szekér hozza meg a választ: a király holttestét. A nép szétszéled, a profétákról nem hallunk többé, Mikeás is visszatér az ismeretlenségbe. A feszes drámaisággal megszerkesztett történet vége tragikus bukás, amely Izráel bukását vetíti előre.

Az iménti összefoglalás óhatatlanul értelmezi a szöveget, amelynek, mint látni fogjuk, minden mondata kérdések egész sorát hagyja nyitva.⁵ Az értelmezés megkerülhetlensége általános tapasztalat, de különösen igaz a bibliai szövegekre, amelyek értelmezési hagyománya keletkezésükkel egyidős, sőt már maga a megszövegezés is események, tapasztalatok és elbeszélések értelmezésének eredménye. Erről tanúskodnak a bibliai szövegek ókori változatai és fordításai, amelyek gyakran egészen finom beavatkozásokkal módosítják az értelmezés irányát.⁶ Az értelmező által felvetett átfogó kérdések is nagymértékben kijelölik a lehetséges válaszok körét. Ha a szöveg történeti kialakulására kérdezzük rá, vagy az eredetijét – netán az amögött feltételezhető eseményt – keressük, akkor a szövegben fellelhető töréseket a kialakulás stádiumaira utaló jelekként értelmezzük, míg ha a szöveg végső redaktorainak üzenetére vagyunk kíváncsiak, ugyanezen jelekben szándékosságot látunk, és többletértelmet keresünk.⁷ Ismét másfajta kérdéseket tesz fel, aki a szerzői és redaktori szándékosságon túlmutató információkat vizsgál. Ha valaki teológiai kérdésekkel közelít, máshová helyezi a hangsúlyt, mint ha szociológiai, gazdasági, nyelvészeti vagy hadászati szempontok szerint vizsgálja ugyanazt a szöveget.

Mi sem tudjuk kivonni magunkat az előfeltételezések, ismeretek és kérdések meghatározottságai alól, de ez nem ok arra, hogy feladjuk a szöveg értelmének keresését. Bevallottan irodalmi-teológiai kérdésfelvetésünk meghatározza megközelítésünk irányát, válaszokat pedig a releváns megfigyelések elemzése révén igyekszünk adni. A történet logikájára vagyunk kíváncsiak, amely feltételezésünk szerint valós, de általános érvényű emberi helyzeteket és tapasztalatokat rögzít. Bár ezek bizonyos történeti körülmények között jellemzőbbek, mint más helyzetekben, hipotézisünk szerint a szöveg eseménytörténeti relevanciája nem nagyobb, mint egy ókori irodalmi műé.⁸ Értelmezésünk kiindulópontja a szöveg maga, amin a feltételezhető eredetihez legközelebb álló ókori és középkori változatokat értjük.⁹

Júda királya Izráel királya oldalán

(1Kir 22:1-4, 2Krón 18:1-3)

A két fő változat (a Királyok könyve és a Krónikák) másként mondja el a történet kezdetét, a továbbiakban viszont a befejezéstől eltekintve csak kisebb (bár néhol fontos) eltéréseket mutatnak. Mindkét változat szerint a kettészakadt királyság korában (Kr. e. 10–8. század) járunk, de mint a kontextus vizsgálatánál látni fogjuk,

eltérő irányból közelítenek. Az eredetileg Izráel (az északi királyság) perspektívájából íródott Királyok könyvében Izráel és Arám (Szíria) háborúi jelentik a kiindulópontot, míg a Júda-központú Krónikák Jósafát jeruzsálemi király életrajzába illeszti Mikeás történetét epizódként. Júda király a legtöbb szövegváltozatban „lemej” Izráel királyához, ami talán a két állam közti értékkülönbségre is utal: „Jeroboám bünére” (a jeruzsálemi kultusztól való elszakadásra), amely Izráel királyságát kezdettől fogva terhelte (vö. 1Kir 12:25-33, 13:33-34), valamint az Áháb nevével fémjelzett Omri-dinasztia bűnösségére (a föníciai Baál-kultusz támogató-sára; 1Kir 16:30-33). A Krónikákban ennek megfelelően Áháb az izráeli király, a Királyok könyve változatában viszont ez a név csak egyszer szerepel (20. v.): itt a főszereplő mindvégig „Izráel király”, mintha csak a tisztség volna lényeges, a személy nem. A morális és legitimációs különbséggel fordítottan arányos a két állam régészeti is igazolható politikai jelentősége: Jósafát a jelek szerint teljesen kiszolgáltatott Izráel királyának.

A hadicél történetünkben nem kellően motivált, mert ugyan Rámót-Gileád stratégiai fontosságú Arám és Izráel viszonylatában, de egy korábbi fejezet azt sugallja, mintha Izráel a vitatott városokat egy előző háborúban már megszerezte volna (1Kir 20:29-34) – bár lehet, hogy könnyelműen vissza is adta őket (vö. 20:42).¹⁰ Utóbbi esetben Izráel király csak következetlen, ettől függetlenül olvasva viszont önkényes területszerzés és erőfitogtatás róható fel neki, mint Nábót szőlője kapcsán.¹¹ Ismét más összefüggésből nézve viszont szent háborúba fog, hiszen Rámót a honfoglaláskor Izráelnek jutott (Józs 21:38). Talán nem mellékes, hogy Illés, az Áháb-történetek főhőse is Gileádból származik (1Kir 17:1) – a király élete tehát ott ér véget, ahol a fő ellenlábásé kezdődik. Mindenesetre Jósafát feltétel nélküli belegezését adja a koalícióhoz. Szavai formálisak, és megismétlődnek egy másik, róla szóló történetben (2Kir 3:7).

Próféták összehívása (1Kir 22:5-6)

Izráel király, úgy tűnik, csak a katonai-politikai realitást veszi számításba a hadba induláskor. Jósafát az, aki indítványozza, kérjék ki JHVH véleményét is a prófétákon keresztül – ez vagy JHVH iránti elkötelezettségének, vagy bizonytalanságának és félelmének tanújele, de a szöveg azt a feltételezést sem zárja ki, hogy összejátszik az ellenzéki JHVH-prófétával.¹² Alávetettségére utal, hogy javaslatát csak fenti beleegyezését követően fogalmazza meg.

Izráel király szó nélkül összehívja a prófétákat, rögtön négyszáz embert, és késlekedés nélkül fel is teszi nekik az említett kérdést. Nem világos, milyen prófétákról van szó. Ha hirtelen hívta őket össze, akkor udvari próféták lehetnek, egyhangú támogatásuk is erre utal. Számuk az Illés Kármel-hegyi istenítéletében szereplő idegen prófétákéval azonos (1Kir 18:19). Vajon egyáltalán JHVH-próféták voltak-e? A szöveg mindenesetre nem nevezi őket így. Ha nem JHVH prófétái, akkor összehívásuk cinikus kijátszása Jósafát javaslatának; ha igen, akkor Izráel királyának valamiféle látens JHVH iránti elkötelezettségére utalnak (erre később visszatérünk).

A próféták egyhangú támogatása is kétségeket ébreszt: a standard héber szöveg szerint ráadásul nem is JHVH nevében ígérek sikert, hanem „uram” vagy „az úr” (*adonáj*) nevében, ami kiejtve ugyan a kimondhatatlan istennévnek (*JHVH*) felel meg, leírva azonban kétértelmű.¹³ Ugyanilyen kétértelmű, hogy mit is „ad a király kezébe” ez az úr – Rámót-Gileádra vagy Arámra ugyanis még egy tárgyi végződés vagy névmás sem utal. Ebben az olvasatban a próféták jóslata nem hamis, csupán dódónai lenne, ami csökkenti a drámaiságot, és ellentmond a látomásban megfogalmazott hazugságnak.

(Tömegjelenet extatikus prófétákkal és vasszarvakkal)

10 Izráel király és Jósafát, Júda király ott ült (dísz)ruhába öltözve egy-egy trónon Samária (*Sómrón*) kapujában, a bejárat előtti téren, a próféták pedig mind ott prófétáltak előttük. **11** Cidkijjá, Kenaaná fia vasszarvakat készített magának, és ezt mondta: Így szól az Úr: Ezekkel ökleled Arámot, míg csak el nem pusztítod. **12** A próféták mindnyájan így prófétáltak: Vonulj föl Rámót-Gileád ellen, és járj sikerrel! Az Úr a király kezébe ad(ja).

(Mikeás elővezetése)

13 A követ pedig, aki elment, hogy elhívja Mikeást, így szólott hozzá: Nézd, a próféták egyhangúlag jót ígérek a királynak. *Legyen a te szavad is olyan, mint az egyik az övék között*, és ígérj jót! **14** De Mikeás így felelt: Az élő Úrra esküszöm, hogy csak azt fogom mondani, amit az Úr mond nekem.

(Még egy hang a próféták kórusában)

15 Amikor odaért a királyhoz, a király megkérdezte tőle: *Mikeás!* Elmenjünk-e harcolni Rámót-Gileádtól, vagy letegyünk róla? Ő így felelt neki: Vonulj föl, és járj szerencsével! Az Úr a király kezébe ad(ja). **16** A király azonban ezt mondta neki: Hányszor eskesselek meg, hogy csak igazat mondj nekem az Úr nevében?!

(Látomás a vereségről)

17 (Erre az) így szólott: Láttam egész Izráelt szétszóródva a hegyeken: mint a juhok, melyeknek nincsen pásztora. Az Úr pedig ezt mondta: Nincs ezeknek gazdájuk (*adónim*), térjen haza mindenki békével (*be-sálóm*)! **18** Ekkor Izráel király így szólott Jósáfáthoz: Ugye megmondtam neked, hogy nem prófétál ez nekem jót, csak rosszat!

(Látomás a hamis próféciáról)

19 (Mikeás pedig) ezt mondta: *Hát akkor halld meg az Úr igéjét!* Láttam az Urat trónján ülve, és az egész mennyei sereg ott állt a jobb- és balján. **20** És ezt mondta az Úr: Ki fogja rászédni Ahábot, hogy felvonuljon és elessék Rámót-Gileádnál? Erre az egyik ezt mondta, a másik azt mondta. **21** De előlépett (*kijött*) a szellem (lélek), megállt az Úr előtt, és így szólott: Majd én rászédem őt! Az Úr ezt kérdezte tőle: Hogyan? **22** Az így felelt: Elmegyek és hazug *szellem* leszek minden prófétája szájában. Az Úr pedig így szólott: Így csakugyan rá tudod szedni. Menj és tégy így! **23** Íme, az Úr hazug *szellemet* adott mindezen prófétáid szájába. Az Úr *rosszat* mondott rólad.

(Pofon és börtön)

24 Ekkor odalépett Cidkijjá, Kenaaná fia, arcul (*állon*) ütötte Mikeást, és ezt mondta: Talán eltávozott tőlem az Úr *szelleme*, és (*már*) veled beszél? 25 Mikeás így felelt: Majd meglátod azon a napon, amikor rejtekhelyet keresve egy *belső szobába* mész. 26 Akkor ezt parancsolta Izráel királya: Fogd Mikeást, vidd Ámón városparancsnokhoz és Jóáshoz, a király fiához, 27 és mondd: Ezt parancsolja a király: Vessétek börtönbe, és ételből meg italból csökkentett adagot adjatok neki, amíg vissza nem térek sértetlenül! 28 Mikeás így szólt: Ha csakugyan visszatérsz sértetlenül, akkor nem az Úr beszélt általam! És hozzátette: Halljátok meg mind, ti népek!

(Csata áruhában)

29 Azután fölvonult Izráel királya és Jósáfát, Júda királya Rámót-Gileád ellen. 30 Izráel királya ezt mondta Jósáfátnak: Én áruhába öltözöm, és úgy megyek a csatába, de te (csak) öltözz a magad ruhájába! Izráel királya tehát áruhába öltözött, és úgy ment a csatába. 31 Arám királya pedig ezt parancsolta a harci kocsik parancsnokainak, akik harmincketten voltak: Ne támadjatok se kicsit, se nagyot, csak Izráel királyát! 32 Amikor a harci kocsik parancsnokai meglátták Jósáfátot, ezt *mondták (magukban)*: Csak ő lehet Izráel királya. Ellene fordultak tehát, hogy megtámadják. Jósáfát azonban *felkiáltott*; 33 ekkor a harci kocsik parancsnokai látták, hogy nem ő Izráel királya, és elfordultak tőle.

(A véltlen nyíllövés)

34 Egy ember pedig (csak úgy) találmra kilőtt egy nyílvesszőt, és eltalálta Izráel királyát a szíjnak és a páncél között. Ekkor megparancsolta a koci hajtójának: Fordulj meg, és vigyél ki a táborból, mert megsebesültem! 35 Mivel azonban az ütközet egyre hevesebbé vált azon a napon, a királynak állva kellett maradnia (*odaállították*) harci kocsijában az arámokkal szemben. Estére azután meghalt, mert a vére elfolyt sebéből a harci koci belsőjébe. 36 Napnyugtakor ez a kiáltás futott végig a táboron: Mindenki a városába, mindenki a hazájába, 37 (mert) meghalt a király! (Miatán) megérkeztek Samáriába, eltemették a királyt Samáriában. 38 A harci kocsit Samária tavában mosták le; vérét kutyák nyalták fel, és parázna nők mosakodtak ott – az Úr ígéje szerint, ahogyan megmondta előre.

(Összegzés)

39 Ahábnak egyéb dolgai, mindaz, amit véghezvitt, az elefántcsont palota, amelyet építtetett, és mindazok a városok, amelyeket felépíttetett, le vannak írva az Izráel királyainak történetéről szóló könyvben. 40 Azután Aháb pihenni tért őseihez; utána a fia, Ahazjá lett a király.

Egy próféta hiányzik (1Kir 22:7-9)

Jósáfát nem elégedett a négyszázak jövendölésével, ezért – bizonyára kellemetlen helyzetet teremtve – további próféta/próféták bevonását sürgeti.¹⁴ Kérdését a szöveg hagyományozói – tovább erősítve a fenti kétértelműséget – kétféleképpen értették: vagy úgy, hogy a júdai király egy *további* JHVH-prófétát hiányol, vagy úgy, hogy e számára illegitim prófétákhoz képest egy *valódi* JHVH-prófétát keres. Izráel királya ezúttal sem mond nemet, nem tagadja le Mikeást, Jimlá fiát, sőt Jósáfát kérdésére rögtön elő is vezeteti. A próféta neve azt jelenti: „Ki olyan, mint JHVH?”, apjáé pedig (ha aleffel van írva), olvasható úgy is, hogy „(JHVH) beteljesít” (*jemallé*) – beszélő nevek, amelyek tovább árnyalják a történetet.

Ott volt tehát valahol ő is a környéken, de valamiért nem jött a többiekkel. Ennek oka vagy a félelem volt, vagy az, hogy nem akarta hátráltatni Izráel királynak vesztét (ami ebben az olvasatban eleve elrendeltetett), de az is lehet, hogy ellenzékiisége miatt a király börtönben tartotta (mely esetben a király maga kereste a vesztét, hiszen nem akarta meghallani, amitől tartott). Izráel királya ugyanis szemmel láthatólag tartott Mikeás véleményétől, hiszen – az *Ilias* Agamemnónjához hasonlóan – azt mondja, soha „nem prófétát rólam jót, csak rosszat”.¹⁵ Mint látni fogjuk, ebben igaza is volt, hiszen Mikeás most is „rosszat” prófétát majd róla (1Kir 22:23). Hogy máskor pontosan mit jövendölt neki, nem tudjuk, de a tanulmány végén még visszatérünk a kérdésre.

Ha a király valójában nem is számolt JHVH szándékával, akkor kijelentése egyszerűen annyit jelent, hogy Mikeás örök ellenzékiként okkal-ok nélkül akadályozza őt tervei véghezvitelében. Ha azonban azt feltételezzük, hogy csak elnyomta magában a JHVH iránti hűséget (például szidóni felesége kedvéért és reálpolitikai megfontolásból), akkor lelkiismerete nyugalmát féltette Mikeás véleményétől. Mikeást pedig ez esetben a király és vele Izráel lelkiismeretének kell tekintenünk, mint amilyen az elbeszélések szerint Illés is volt.

Tömegjelenet extatikus prófétákkal és vasszarvakkal (1Kir 22:10-12)

A két király párbeszédét most látványos jelenet váltja fel. A váltás olyan éles, hogy több kutató azt feltételezi, itt két elbeszélés összeillesztésének vagyunk tanúi.¹⁶ Akár egységes a történetünk, akár valóban montázs, az új jelenet mostani formájában hirtelen kameraváltás hatását kelti. Eddig közlőrl láttuk a két király párbeszédét, most a Samária (*Sómrón*) kapuja előtti tér tárul elénk, két szabadon elképzelhető trónussal, rajtuk a két királlyal. A négyszáz próféta is megelevenedik: a megfogalmazás (a héberben participium, a görögben imperfectum) arra utal, hogy a már hallott pozitív jövendölést valójában refrén-, sőt ráolvasás-szerűen ismételték, és egyesek szimbolikus mozdulatokkal szították a harci szenvedélyt. Az egyhangú kórusból kiválik egy vezér, Cidkijjá (‘JHVH igazsága’), Kenaaná fia (az apai/anyai név a rossz csengésű Kánaánra emlékeztet, és a helyi népekkel való keveredésre utalhat), hogy maga készítette vasszarvakkal a fején, öklelve juttassa kifejezésre: a király biztosan legyőzi ellenségét. Hogy van-e a jelenetnek komikus felhangja, nehéz megállapítani, de ebbe az irányba hat, hogy tudjuk: Cidkijjá jóslata nem vált be, a teatralitás felesleges volt.

Mikeás elővezetése (1Kir 22:13-14)

Miközben a szimbolikus öklelések a harci kedvet a téren már-már visszafordíthatatlanná fokozzák, a virtuális kamera Mikeást mutatja, amint a küldönc épp elővezeti – nem jöhettek messziről, hiszen a tömegjelenet (hacsak a szöveget ismét szét nem bontjuk itt) még tart. A leírás ránk bízva, milyennek képzeljük el a prófétát. Szükségszerűsége alapján megfélemlítettnek és fensőbbesnek is láthatjuk. A követ, mielőtt

kilépnének a tömeg elé, nyomást gyakorol a prófétára, hogy csatlakozzon a kórus-hoz – elárulva ezzel, hogy sem ő, sem a király nem JHVH valódi szavára kíváncsi, talán nem is gondolják, hogy van ilyen. Mikeást ugyanakkor a jelek szerint jól ismeri a király, hiszen a próféta – Bálámhoz hasonlóan (Num 22:18) – azt ígéri, csakis azt fogja mondani, amit JHVH kijelent neki. Vajon el tudja képzelni, hogy JHVH ezúttal jót mond majd általa a királynak? Vagy már azzal a két látomással érkezik, amelyeket hamarosan kikényszerít belőle a király? Egyáltalán: rendelkezik politikai szimpátiával (ahogy a király feltételezi), hisz például a győzelemben, vagy csupán szinkrontolmácsa Isten az ő számára is kifürkészhetetlen szavának?

Még egy hang a próféták kórusában
(1Kir 22:15-16)

Sok értelmező számára meglepő, hogy amikor a király nekiszigezi a már elhangzott kérdést, Mikeás a fogadkozása ellenére nem azt mondja, amit a későbbi látomások alapján JHVH sugall neki, hanem gépiesen elismétli a kincstári választ.¹⁷ Vagy itt még ténylegesen ez lenne JHVH üzenete, és csak próbára akarja tenni a királyt? Hiszen ha szíve mélyén hisz a győzelemben, akkor örömmel elhiszi, hogy Mikeás igazat mond! Reakciója azonban elárulja: tudja, hogy nem ez JHVH akarat. Más a király megítélése, ha nem ez volt JHVH kijelentése, és Mikeás valóban hazudott. De csak akkor, ha ezt a próféta valamilyen módon – például gúnyval – kifejezésre is juttatta.¹⁸ Ez a próféta szempontjából bátorságra utalna, hiszen valójában szavainak ellentétét kommunikálta a király felé. Csak akkor róható fel a prófétának szándékos hazugság, ha meg is próbált úgy tenni, hogy a király elhiggye: egy hang lett az övé is a kórusban. De még ekkor is menthető a viselkedése azzal, hogy félt – márpedig félivalója bőven volt, nem is elsősorban a királytól, hanem a hatalma árnyékában hangoskodó négyszáz megmondóembertől. Hazugságát olyasfajta félelem motiválhatta, mint Ábrahámét, amikor Sárát a hűgának mondta (Gen 12:13 és 20:2), vagy mint Jósafátét, aki, mint láttuk, előbb ugyancsak ígért mondott Izráel királya kérésére. Kérdés, hogy amennyiben JHVH itt még valóban győzelmet ígér, ezzel Mikeás szájában is a később említett hazugság szelleme szólal-e meg, vagy amit mond, igaz, csak JHVH kész megváltoztatni szándékát a király reakciójának függvényében (vö. Illés kiszámíthatatlanságával: 1Kir 18:12).¹⁹ Mindenesetre a király nem hisz Mikeás szavainak, és fenyegetve kényszeríti, hogy mondja el az igazat. Mikeás tehát végül egyértelműen kénytelen betartani fogadalmát, amelyet az úton idefelé tett, a király pedig saját vesztét sűrgeti.

Látomás a vereségről: a pásztor nélküli nyáj
(1Kir 22:17-18)

Mikeás az igazat – a király által várt „rosszat” – egy látomásban mondja el, amelynek képi világa szinte közhelyszerűen biblikus (vö. Num 27:17). A jelentését sem lehetett nehéz megfejteni, hiszen a nyáját a próféta Izráellel azonosítja, a pásztor pedig így értelemszerűen Izráel vezetője (a király, vagy személyesen JHVH). Maga a király a saját kérdésére adott válaszként értelmezi Mikeás látomását, és Jósafátnak címzett megjegyzése annak lehetőségét is megengedi, hogy a látomást fikciónak, tehát hazugságnak, a próféta szándékos sabotázsakciójának gondolta. Ezen a ponton merül fel először a maga tisztaságában az igaz és a hamis prófécia kérdése. Ha ugyanis nem abból indulunk ki, hogy valójában Izráel királya és Jósafát is tudták a választ – vagyis hogy JHVH nem támogatja a háborút –, akkor itt a királynak két tanácsadói vélemény között kellett választania, amelyek egyaránt az igazság forrására, JHVH-ra hivatkoztak. Persze ha azoknak a szerkesztőknek a véleményét fogadjuk el, akik a négyszázakat eleve hamis, sőt nem is JHVH-prófétáknak állítják be, akkor a drámai feszültség csupán Mikeás ellenszegülésére korlátozódik, mert a helyes válasz tudható.²⁰ De egy olyan szemlélő, aki csak a két határozott prófétai jóslatot hallotta, ilyen esetben meglehetősen tanácstalan lehetett, sőt magába a prófétaságba vetett bizalma is meginoghatott.

1Kir 21

19 Így beszélj hozzá: Ezt mondja az Úr: Öltél, és még birtokot is szereztél? Azután így beszélj hozzá: Ezt mondja az Úr: Ahol a kutyák felnyalták Nábót vérét, ugyanott nyalják fel a kutyák a te véredet is!

2Krn 19

1 Jósafát, Júda királya pedig sértetlenül tért vissza jeruzsálemi palotájába. **2** Ekkor elébe ment Jéhu látnok, Hanáni fia, és ezt mondta Jósafát királynak: A bűnöst (*rosszat*) kellett segítened, és az Úr gyűlölőit szeretned? Ezért szállt rád *harag az Úrtól*. **3** *Másfelől sok jó is van benned*, mert kiirtottad az országból a szent fákat (*asérákat*), és állhatatos szívvel keresed az Istent (*elohim*).

2Kir 3

6 Jórám király ezért egy kitűzött napon kivonult Samáriából, és számba vette egész Izráelt, **7** majd *elment*, és ezt az üzenetet küldte Jósafátnak, Júda királynak: Móáb királya fellázadt ellenem. Eljössz-e velem harcolni Móáb ellen? Ő így felelt: *Felvonulok* én (éppúgy), mint te, az én népem (éppúgy), mint a te néped, az én lovaim (éppúgy), mint a te lovaid. **8** Majd megkérdezte: Melyik úton vonuljunk föl? Ő így felelt: Edóm pusztáján át. **9** Elment tehát Izráel királya, Júda királya és Edóm királya. Már hét napja bolyongtak az úton, és nem volt víze a seregnek, sem az utánuk hajtott állatoknak. **10** Akkor ezt mondta Izráel királya: Hát azért hívtá össze az Úr ezt a három királyt, hogy Móáb kezébe adja őket! **11** De Jósafát így szólt: Nincs itt az Úrnak egy prófétája, aki által megkérdezhetnénk az Urat? Izráel királynak egyik embere így válaszolt: Itt van Elizeus, Sáfát fia, aki *a vizet öntötte Illés kezére* (= Illés tanítványa volt).

2Krn 35

22 Jósias azonban nem tért ki előle, hanem a csatára készülve álruhába öltözött (*hithap-pész*). Nem hallgatott Nékó szavaira(, amelyek pedig) az Isten szájából (származtak); fölvonult, hogy megütöközzék Megiddó síkságán. **23** Az íjászok azonban eltalálták Jósias királyt, és a király ezt mondta szolgálainak: Vegyetek le innen, mert súlyosan megsebesültem! **24** Szolgái levették a harci kocsiról, a másik kocsijára tették, és Jeruzsálembe vitték. Ott meghalt, és eltemették ősei sírjába. Egész Júda és Jeruzsálem gyászolta Jósiaszt.

2Kir 9

24 Jéhu azonban kezébe kapta az íját, és hátba lötte Jórámot úgy, hogy a szíven át (elől) kijött a nyílvevő, és ő összerogyott a harci kocsiján. **25** Jéhu ezt mondta tisztjének, Bidkarnak: Vedd föl, és dobd oda a jezreéli Nábót birtokára! (...)

Miért válaszol a próféta egy látomással? Vagy azért, mert tart a kitörő haragtól, és egy gondolatnyi csendet akar nyerni, amíg a látomás jelentését megértik; vagy a felismerés kiváltotta hatást kívánja növelni; de az is lehet, hogy esélyt próbál adni a királynak a diplomatikus visszavonulásra. Hiszen nem egyszerűen nemet mond a többség ijenjére, hanem egy metaforához folyamodik, amely bár alapjában véve könnyen érthető, részleteit tekintve mégis hagy némi teret az értelmezésnek. Mindezen lehetőségek ugyanígy felmerülnek akkor is, ha abból indulunk ki, hogy Mikeás egyszerűen csak tudósít a látottakról, amelyek szerzője JHVH – bár még így is ő az, aki a képet szavakra fordítja le. Mindenesetre a látomásban szereplő vezető nélküliség és szétszóródás látványosan megvalósul a történet Királyok könyve szerinti változatának befejezésében (22:36).

További kérdés, hogy tulajdonképpen miért negatív maga a jóslat, de erre később térünk vissza. Izráel királya mindenestre a prófétával szembeni ellenérzése vagy a Jósafát által előidézett helyzet miatti ingerültségében hangot is ad annak, amit gondol („Hányszor eskesselek még meg...?”), és ez az, ami a prófétát további kijelentésre sarkallja, nem hagyva időt a királynak az érdemi válaszra.

Látomás a hamis próféciáról: Isten hazug szelleme (1Kir 22:19-23)

Mikeás második látomásával jutunk el a történet csúcspontjára. Ezt a szöveg szerint a király elutasító reakciója váltja ki, de sok értelmező újabb törést lát abban, hogy a próféta minden előzmény nélkül egy „nos hát akkor”-ral (*lakhén*) folytatja mondandóját – amit egyébként a Septuaginta mögött feltételezhető héber szöveg tiltakozásként értelmez (*ló khén*, ‘nem így van’, mármint jövendölése nem rossz, hanem éppen hogy jó a királyra nézve).

A látomás sok rokonságot mutat a Mikeást körbevevő valósággal: földi király és égi király (bár itt kettő, odafönt egy), földi-égi seregek, tanácskozás és a tanácsadók közül kiváló egy-egy szóvivő. Minden valószínűség szerint a fenti sereg tagjai szellemek, miként a közülük kiváló hazugsághozó alak is (*ruáh, pneuma*).²¹ A próféta az odafönti látványnak csak megfigyelője, de az idelentinek is csak kénytelen-kelletlen részese. Kérdés, hogy a látomást valóban látta-e, és ha igen, korábban vagy kijelentésével egyidejűleg. Megnyílik előtte az ég, mint az apokaliptiszekben, és a valóság rejtett erői mutatkoznak meg neki, mint amikor Elizeus tárja fel tanítványának az őket védő angyali haderőt (2Kir 6:17)? Vagy a Samária kapujában látottak visszaemlékeztetik egy korábbi látomására, amelynek értelme csak most világosodik meg előtte? Elképzelhető az is, hogy a látomásra való hivatkozás mindössze képes beszéd, a meggyőzés eszköze, és nem feltételez valósan létező szellemvilágot.²² Ez esetben azonban kiinduló kérdésünk éle sokat tompul, hiszen így fel sem merül, hogy Isten valóságosan hazudik, az állítás csupán politikai retorika a próféta részéről. Cidkijjá már említett reakciója azonban a látomás realitását támasztja alá, hacsak nem arról van szó, hogy ő sem hisz szellemekben, csupán a közönség miatt beszélnek mindketten úgy, mintha ők is hinnének bennük.

Mindenesetre a látomásban Istentől származik a kezdeményezés, hogy Áhábot (aki egyedül itt kerül megnevezésre a Ki-

rályok könyve változatában) csalással vegyék rá a csatára, és ott elessék. Az, hogy JHVH a kivitelezést alattvalói egyikére bízta, csak annyiban enyhíti felelősségét, amennyiben egy felbujtót az, hogy nem maga hajt végre egy gyilkosságot (vö. Dávid és Úriás esetét, 2Sám 11:14-17). A látomás azonban több paradoxont is tartalmaz. Ha Isten valóban el akarja veszejteni Áhábot, miért hozza ezt Mikeás tudomására? Továbbá miért osztja meg látomását a próféta a királlyal? Hirtelen felindulásból árulja el, vagy gondosan felépített stratégiát alkalmazva akarja befolyásolni döntését? Mi a célja a prófétának: a király megmentése vagy éppen hogy az elveszejtése? (Ezt az dönti el, hogy volt-e visszavonulási lehetőség.²³) Különös az is, hogy JHVH-nak nem jutott eszébe magától, hogy prófétái révén szedje rá Áhábot, és ehhez egy szellem önálló ötletére volt szükség. A látomás szereposztásában fontos szempontnak tűnik, hogy Isten felelőssége csupán közvetett legyen – mármint a próféták megtévesztésében, mert a király elveszejtését a látomás szerint egyértelműen ő maga határozta el.

További kérdés, hogy a látomás szerint mekkora felelősségük van a megtévesztett prófétáknak. Csupán statiszták, vagy maguk is tudják, hogy hazudnak? Ha a látomás kijelentései helyett a Samária kapuja körüli eseményeket nézzük, az a gyanúnk támad, hogy ezek a próféták szándékosan visszahangozzák, amit a király hallani akar. A hazug szellem működését így hízelgés és megélhetési szempontok ihlette önbecsapásként képzelhetjük el, amikor valaki meggyőzi magát arról, amit érdekeitől vezéreltetve mondania kell. De ha a látomás szavaira támaszkodunk, akkor a négyszáz prófétát Cidkijjával együtt valóban JHVH által megtévesztett véttlen áldozatoknak kell tekintenünk, csakúgy, mint a rájuk hallgató királyt.²⁴

Végül azt a már említett kérdést is fel kell tennünk, hogy van-e a történet dinamikája szerint a királynak választása. Úgy gondolom, van, mivel a látomásra hivatkozva gondolkodási időt rendelhetne el. Ez esetben Mikeás (és talán JHVH is) a király megmentéséért küzd. Ha viszont Isten feltartóztatatlan fátumként jelentette be Áháb bukását, ahogy Josephus értelmezi (*A zsidók története* VIII. 412 és 418–20), akkor ez Isten személyét meglehetősen nyugtalanítóvá teszi, különös tekintettel Áháb korábbi bűnbánatára (1Kir 21:27-29).

Pofon és börtön (1Kir 22:24-28)

Mikeás második látomása a fentieknél is több értelmezést tesz lehetővé. A történet szereplői közül Cidkijjá és Izráel királya értelmezését osztja meg velünk a narrátor (Jósafát egy ideje hallgat). Mindkét reakció negatív, de a királyé a hamis prófétát követi – nem tudjuk meg tehát, milyen lett volna anélkül. Érdekes, hogy a rivális próféta reakciója, amelyet a már említett arcucsapás nyomatékosított, mely ponton támadja Mikeást. Nem azt veti a szemére, hogy azt állította: látta JHVH-t, akit pedig élő nem láthat (vö. Ex 33:20), és nem is azt, hogy Istent hazugnak nevezi. Nyelvileg különös (vagy eltorzult megszövegezésű) számonkérésében azt kifogásolja, hogy Mikeás hamis prófétaként azt állítja, JHVH szelleme nem benne, hanem Mikeásban munkálkodik.²⁵ Eszerint JHVH prófétái szelleme nem lehet egyszerre jelen két ellentmondó vélemény mögött: az ellentmondás elvének sajátos biblikus megfogalmazása ez,

amelyben nem létezik egyrészt-másrészt. A helyzetet mindenestre a Cidkijját ért becsületsértés lendíti tovább.²⁶ Mikeás a klasszikus deuteronomiumi igazságkritérium felhasználásával válaszol, amely szerint a jövendölés beteljesedése mutatja meg, kiből szólt JHVH szelleme (Deut 18:22). A válasz egyszerre személyes és fenyegető, és megint felmerül a kérdés, hogy ez mennyire befolyásolja a dolgok kimenetelét. Cidkijjával és négyszáz elvbarátjával többet nem találkozunk, de a magányos ellenvélemény által keltett feszültség ott maradhatott köztük a levegőben.

A király tanúja a két próféta szóváltásának, és ez az a pont, ahol döntése megszületik. A többségi vélemény mellett dönt, és ezzel a saját eredeti elgondolása, valamint a történet hazug szelleme és egyben saját bukása mellett is. Fatálisnak bizonyuló döntését a történet úgy fogalmazza meg, hogy parancsot ad Mikeás bebörtönzésére, „míg meg nem jövök épségben (*be-sálóm*)” – feltehetően azért, mert fél, hogy háborúellenes propagandájával a próféta tovább rontaná a harci morált (vö. Jer 38:4).

A próféta láthatóan tudatában van szava erejének, ezért az utolsó szó jogán fennhangon („Halljátok meg mind, ti népek!”) még egy éket ver a megbonthatatlanak mutatott győzelemhít frontvonalába: „ha csakugyan visszatérsz sértetlenül (*be-sálóm*), nem szólt JHVH általam/belőlem (*bi*)”. A helyzetet vagy-vagy szituációvá élező, fenyegető kiáltása (hiszen minimum sérülést helyez kilátásba) mintha nem is csak a jelen lévő népsokaságnak szólna, hanem mintegy kiszólva a szövegből valóban „minden nép” (*ammim kullám*) számára fogalmazza meg intést.²⁷ Ezt az univerzális hatást a redaktorok jóváhagyták, még akkor is, ha a megszövegezés egybeesik a névrokon Mikeás (Míkhá) könyvének nyitó szavaival (1:2), és így esetleg az elsődleges cél a két próféta azonosítása lehetett.²⁸

Csata álruhában (1Kir 22:29-33)

A hosszú elméleti előkészítést követően tíz versben (29-38) eljutunk az események mozgásba lendülésétől a megsemmisítő befejezésig. Prófétákra itt már nincs szükség, a főszereplő a három király és hadseregeik. Nyilvánvaló, hogy innen már végképp nincs visszatérés: a visszavonulás vereséggel érne fel. A csata fő fordulatait szövegünk néhány mozzanat kiemelésével ábrázolja. Izráel királya álruhát ölt, míg Jósafátot utasítja (!), hogy saját ruhájában bocsátkozzék az ütközetbe. A maszoreta szövegváltozat, mintha el akarná kendőzni, mi is történt valójában, bizonytalan szóalakokkal írja le Izráel királyának rejtőzködési szándékát.²⁹ Az olvasatok téjje az lehet, hogy Izráel királya milyen mértékben tette világossá Jósafát előtt, hogy míg neki királyi ruhában kell harcba indulnia, ő maga álruhát ölt.³⁰ Mindenesetre a dolog kiderül, és Jósafát kiszolgáltatottsága itt lepleződik le a maga teljességében, hiszen Izráel királya szerepét kell eljátszania, drámaian beteljesítve készleges szavait a történet kezdetén: „ahogy én, ahogy te” (*kámóni kámókhá*), amit úgy is érthetünk: „olyan vagyok, mint te”. Adódik a feltételezés, hogy mindezt Izráel királya bosszúból is teszi, mivel Jósafát rászabadította Mikeást.³¹

Az álruha és Jósafát hasonmássá alacsonyítása Izráel királya részéről nemcsak fondorlatosságra és túlerőre utal, hanem bizonytalanságra és dacolásra is. A bizonytalanságot nyilván

Mikeás váltotta ki: határozott fellépésével repedést okozott a király önbizalmán. Épp emiatt viszont az álöltözet dacolás is JHVH akaratával, amelynek ezek szerint a király bizonyos mértékig hitelt ad. Ezt az értelmezést erősíti a *hithappész* (‘álcázni magát’) igealak előfordulása egy korábbi paradigmátikus bukott király sorsának végjátékában: Saul is álruhát ölt, amikor az én-dóri halottlító asszonyhoz megy végső kétségbeesésében (1Sám 28:8).³²

Ezzel együtt a király elővigyázatossága megalapozottnak bizonyul: Arám királya valóban őt jelöli ki egyetlen célpontul. Kérdés, miért. Egyrészt a történet most már „Izráel királya” személyes történetévé egyszerűsödik, így nemcsak az arámi uralkodó, hanem a narrátor is – akit amúgy sem foglalkoztatnak a csata részletei – őt helyezi a középpontba. Ez egyben jól kifejezi, amit eddig is láthattunk: történetünkben egyedül Izráel királya játszik aktív szerepet, Mikeáson kívül mindenki az ő akaratának készsége vagy kelletlen végrehajtója. Nem várható tehát, hogy katonái túl nagy önállósággal cselekszenek, vagy oly mértékben elkötelezettjei a célnak, hogy a király halála esetén is folytassák a küzdelmet – akár Jósafát vezetése alatt. Mint látjuk, e tekintetben Arám királyának helyzetfelmérése volt pontos. Jól felépített stratégiáját kis híján meghíúsítja azonban Izráel királyának elterelő hadművelete, amely majdnem szövetségese – Dávid utódja – életébe került. Hogy Júda királya végül hogyan kerülte el a neki szánt sorsot, a két változat eltérően magyarázza: a Királyok könyvében Jósafát egyszerűen csak „felkiáltott”, de hogy félelemből-e (a *RÚF* fordításában: „kiáltozni kezdett”), vagy valamilyen jellegzetes kiáltással tisztázandó a személyazonosságát, esetleg segítséget kérve másoktól vagy az Úrtól, eldöntetlen marad. A júdai perspektívájú Krónikás a kérdést egyértelművé teszi, amikor kiegészítésül hozzá teszi: „és JHVH megsegítette” (2Krón 18:31) – az Úrhoz kiáltott tehát. Akárhogy volt is, nem foglalkoztak vele tovább, betartva Arám királyának parancsát, aki talán szövetségést látott Júda királyában.

A vétlen nyíllövés (1Kir 22:34-38)

Miután Jósafát (ismét) meghíúsította Izráel királya tervét, azt várnánk, hogy Arám királyának harminckét harci kocsi parancsnoka immár a valódi célpont ellen tör. Erről azonban nem szól a fáma, mint ahogy arról sem, hova kell elképzelnünk eközben az álruhás királyt. Egyáltalán: ki irányította a hadműveleteket idáig, és ha nem a király, akkor milyen minőségben vett részt a csatában? És valóban: az egyik szövegváltozat szerint nem is volt jelen, hanem a táborban (*ha-mahane*) rejtőzve várta az ütközet kimenetelét, miközben egy másik variáns (LXX) a csatába (*polemos* = *ha-milhama*) helyezi a királyt, aki ott szükségképpen álruhában tevékenykedik. Ezeket a kérdéseket az olvasónak nincs ideje eltűnődni, mert a történet újabb drámai fordulatot véve keresztülhúz minden hadászati spekulációt, és a király halálát egy – a maszoretikus változatban legalábbis – találomra („vétlenségben”) kilőtt nyílvesszőnek tulajdonítja.³³ Ez a mozzanat látszólag feleslegessé teszi az egész eddigi történetet: hiszen ha JHVH így akarta elpusztítani a királyt, akkor ezt csata és próféták nélkül is végbe vihetné volna.³⁴ Amennyiben a vétlen nyíllövésnek funkciója van, ak-

kor nyilván adekvát válasz kíván lenni a király eddigi teljesítményére, különös tekintettel az elrejtőzésére: akármennyire igyekezett is túljárni JHVH eszén és dacolni végzésével, kudarcot kellett vallania, mert JHVH ígéje, amelyet a mennyei tanácsba bepillantást nyert próféta közvetített, feltartóztatatlant. A nyílvevő, e végzetszerű kijelentés eszköze és szimbóluma, azért várt mostanáig, hogy végképp kibontakozhassék „Izrael királyának” tevékenysége, feltáruhassanak szíve rejtett szándékai. Csak miután kétszer elutasította a próféta üzenetét, veszélybe sodorta Júda királyát és népét, majd gyáván rejtőzködve dacolt az isteni végzessel, érte el a végzetes lövés – akkor azonban haladéktalanul.³⁵ Ez a fordulat csökkenti a történet pszichológizáló értelmezésének lehetőségét, hiszen végül nem egy rossz lelkiismeretből fakadó elbizonytalanodás okozta katonai hiba idézi elő a király vesztét, hanem egy a csata logikájától független, ahhoz képest transzcendens külső beavatkozás.

Ezután már csak a végjáték van hátra, de az sem tanulságok nélküli. Izrael királya ugyanis nem egyszerűen meghal, hanem miután halálos sebet kap, egész nap harcol, míg estére bele nem hal a sérülésébe. Itt a végén a történet két fő változata ismét kettéágazik: a Krónikás szűkszavú tárgyilagossággal közli a király halálát, majd visszatér Jósafát történetéhez. A Királyok könyve ugyanakkor meglepő naturalizmussal időz el Izrael királya lassú halálán a harc forgatagában: látjuk a harci szekér mélyedéseiben lassan gyülemlő vértócsát, a kocsiban már csak odatámasztva állni bírő (*mo'omad*) királyt, végül a harci szekér lemosását is, sőt narrátorunk még a vér útját is végigköveti egészen a kutyák szájaig és Samária taváig, amelyben „parázna nők” (*zónót*) mosakodnak. Izrael királya tehát a nyíllövés hatására feladja rejtőzködését, és elkecseregett harcba kezd. A záró jelenetben egy tragikus hős áll előttünk, aki dacolva a végzettel – de még inkább JHVH-val – szó szerint utolsó csepp véréig küzd. Ez azonban már nem segít rajta, sem Izraelen. JHVH szava nem tér vissza dolgavégezetlen (vö. Ézs 55:11): Izrael pásztor nélküli nyájként széled szét, a királyt sikerült rászédnie az Úr hazug szellemének, sőt a vér és a kutyák említésével mintha még Illés korábbi jóslata is beteljesedne (1Kir 21:19).

A Királyok könyvében történetünket egy Áháb életét lezáró, a szokott séma szerinti összegzés követi (39-40. v.), amely azonban további fordulatokat rejt. Egyfelől Áháb nevesítése visszamenőleg felerősíti azt a benyomást, hogy mindvégig róla volt szó, bár neve csak egyszer mondatott ki; másfelől Áháb halálát olyan kifejezéssel említi meg, amelyet a könyv békés elmúlásokra szokott tartogatni: „pihenni tért őseihez”. Vagyis akkor mégsem Áhábról volt szó?

Kontextus, párhuzamok, műfaj

A szöveg elemzése után most szemügyre kell vennünk annak beágyazottságát is, mert ez egyes részletek mellett történetünk egészét is új megvilágításba helyezi. A Krónikákban Mikeás története Jósafát történetének (2Krn 17-20) epizódja, és a pozitív megítélésű király egyik botlásaként szerepel: „A bűnöst kellett segítened, és az Úr gyűlölőit szeretned?” (19:2) – kéri számon utólag Jéhu látnok (*ha-hoze*), egyértelművé téve, hogy „Izrael királya” bűnös. A Királyok könyve viszont az Áháb-Illés történetek (1Kir 16:29-22:40) végére illeszti, ezáltal azt a hatást keltve, hogy fejezetünk egy gonosz uralkodó („Izrael

megrontója”, vö. 1Kir 18:17-18) életpályájának utolsó felvonása. Ugyanakkor szövegünk Áháb bűneit szinte kivétel nélkül felesége, Jezabel szidóni királylány számlájára írja, akinek Áháb csak enged (mint itt a többségi prófétáknak), mintha nem is ő volna az igazi uralkodó. Sőt a király „elkeseredik” (20:43) és bűnbánatot tart (21:27), JHVH pedig Illés révén meg is bocsát neki (21:28-29)!³⁶

Tágabb kontextusban fejezetünk a Királyok könyvében az Illés-történet (1Kir 17 – 2Kir 2) vagy az Illés és Elizeus nevével fémjelvezhető északi próféta-történetek (1Kir 17 – 2Kir 13) sorába illeszkedik, még tágabb értelemben pedig az északi királyság (júdai megszakításokkal tarkított) történetének (1Kir 11:26 – 2 Kir 17) mintegy a közepén helyezkedik el. Történetünk ebben az összefüggésben fordulópontot képez: Izrael királyságának felemelkedése és a próféták szinte teljes kihalása (vö. 1Kir 19:10, 14) fordul itt át a királyság hanyatlásába és a prófétaág győzelmébe, még ha Mikeás nem kerül is a győztesek sorába.³⁷ Eltűnését Illés elragadtatása (egy másik eltűnés) követi (2Kir 2:11), Elizeust viszont már „Izrael királyánál” nagyobb tekintély övezi, személyében a Bírak könyvének teokráciája elevenedik meg, a király szinte már csak végrehajtó a szellemi vezető mellett (vö. 2Kir 6:21). A király és a próféta Mikeás történetébe foglalt együttes tragédiája tehát ebben a kontextusban – és prófétái szempontból nézve – mégis üdvös hatásúnak bizonyult.

A történet elhelyezkedése a Királyok könyvében a benne foglaltak szimbolikus jelentőségét emeli ki. A most felsorolandó párhuzamok megerősítik, hogy történetünk egy tipizált elbeszélés, amely nagyrészt másutt is megtalálható elemekből tevődik össze, nem pedig egy egyszerű eseményről tudósít.

Egy alkalommal ugyancsak Jósafátot hívja Izrael királya (aki most Jórám, Áháb egyik fia) hadjáratra (2Kir 3). Izrael királya itt is megkérdezi, Jósafát vele tart-e, ő pedig megszólalásig hasonló formulával válaszol (3:7). Itt is Jósafát indítványozza, megint ugyanazokkal a szavakkal, mint a mi történetünkben, hogy kérdezzék meg JHVH prófétáját (3:11). A próféta, akit hívnak, itt nem más, mint a nagy Elizeus, ezért itt ő diktál Izrael királyának, szavának is lesz foganatja, illetve nem akad Cidkijához hasonló kihívója sem.

Mikeás és Cidkijá párharcának egyértelmű és kidolgozottabb párhuzamát képezi Jeremiás és Hananjá konfliktusa Jeruzsálem végnapjaiban (Jer 28).³⁸ Itt Hananjá az üdvpróféta, és Jeremiás az, aki „rosszat” prófétál: Jeruzsálem bukását és fogságot. Jeremiás is azzal fenyegetőzik, hogy ellenfele majd meglátja igéi beteljesedésekor, valóban az Úr küldte-e. Szimbolikus cselekedet is nyomatékosítja az álláspontokat: Jeremiás igával a nyakában jár-ke, amit most Hananjá teátrálisan összetör. Jeremiás viszont vasigát helyez kilátásba, és ezt mondja: „Nem küldött téged az Úr, hazugsággal (*seker*) biztatod ezt a népet!” (28:15) Itt Hananjá büntetését is meglátjuk, ugyanis meghal még abban az évben. Jeremiás azonban nem állít olyasmit, hogy Hananját Isten vezette félre hazug szelleme révén – igaz, itt a (júdai) király elveszejtése sem volt cél.

A király halálának közeli párhuzamát találjuk Jósías, a legigazabbnak ábrázolt júdai király váratlan halálának a Krónikás szerinti elbeszélésében (2Krn 35:20-25). Nékó, Egyiptom királya harcra vonul Karkemis felé valaki más ellen, de Jósías a figyelmeztetése ellenére csatába száll vele, holott Nékó szavai „az Isten szájából származtak” (35:22), majd álruhába öltözik

(*hithappész*), és megütköznek Megiddónál. „Az íjászok (*ha-jó-rim*) azonban eltalálták Jósias királyt, és a király azt mondta szolgálóinak: Vegyetek le innen, mert súlyosan megsebesültem” (35:23). Le is veszik, majd Jeruzsálembé viszik, ahol meghal, és elgyászolják. A történet sarkalatos elemei tehát itt is feltűnően egybeesnek a miénkben olvashatókkal.³⁹

Még közelebbi és rendkívül elgondolkodtató párhuzamát olvashatjuk Izráel királya Mikeás történetében elbeszélte halálának a Jéhu-történetben (2Kir 9-10). Jéhu szintén Rámót-Gileádban tartózkodik az izráeli katonai vezetéssel, Arám királya ellen viselnek ők is épp háborút (2Kir 9:5). Izráel királya – ismét Jórám, Áháb fia – itt is megsebesült a harcban (bár nem egyértelmű, hogy nyíl találta-e el), ezért visszaviteti magát a frontról. Ekkor keni fel Jéhút Elizeus szolgája királlyá. Mind Jéhu, mind Arám királya JHVH bosszújának eszközei (vö. 1Kir 19:15-18), ezért Jéhu meg is indul fergetegesen, hogy végezzen Izráel királyával, akit Júda királya – ezúttal Ahazjá, Jósafát unokája – előzőleg itt is „lement” (*járad*) meglátogatni. Izráel királya itt is sebesülten indul a harcba, szintén Júda királyával együtt, ki-ki a maga harci kocsiján – de itt a Rámót-Gileád felől közelgő Jéhu ellen. Már késő volt, amikor rádöbentek Jéhu közeledtének végzetes céljára: Izráel királya menekülni próbál, de Jéhu Nábót birtokán „kezébe kapta iját, és hátba lőtte Jórámot úgy, hogy a szívére át (elől) kijött a nyilvessző, és ő összerogyott a harci kocsiban” (2Kir 9:24). Odadobták Nábót birtokára (uo., 25. v.), így valószínűleg az ő vérét is kutyák nyalják fel, csakúgy, mint Jezabelét pár sorral lejjebb (9:33-37). Júda királya itt nem ússza meg Jéhu feddésével, mint a Krónikáknál. Ez a Jéhu ezt a júdai királyt üldözöbe veszi és meg is sebesíti, s az Megiddóban meghal. Itt őt viszik, mint Mikeás történetében Izráel királyát, harci kocsiján a fővárosába (itt Jeruzsálembé) eltemetni. A párhuzamok olyan szembeötlőek, a részletek viszont annyival reálisabban kidolgozottak, hogy számos kutató meggyőződése szerint ez lehetett az a valós esemény, amelynek a Mikeás-történet az egyik értelmező variánsa.⁴⁰

A történet elhelyezkedése és áthallásai tehát arra utalnak, hogy nem véletlenül ilyen elmosódottak szereplőinek kontúrjai: nem annyira konkrét személyek ők, mint inkább „Izráel királya” és az izráeli „JHVH-próféta” archetípusai.⁴¹ Valószínű, hogy e két funkció Izráel történetét végigkísérő konfliktusának lejárata és tanulsága a mi történetünk, amely úgy őrzi meg egy korszak jellegzetességeit, mint a Mátyás királyról szóló történetek a Mohács előtti idők emlékezetét. Sőt miután hasonló helyzet ismétlődött meg a babilóni fogsággal Júdában is, a királyságnak mint olyannak és a prófétaságnak mint olyannak a konfliktusa is benne foglaltatik. A királysággal együtt ugyanis a fogság után a prófétaságnak is leáldozott. Úgy tűnik tehát, hogy szakaszunk nem valós eseményről számol be, hanem történetteológiai reflexióként egy egész korszak lényegi vonásait sűríti egybe. Elképzelhető, hogy egészen későn került bele a Királyok, majd a Krónikák könyvébe.⁴²

Történetteológiai reflexió

Melyek az ábrázolt korszak lényegi vonásai? Az alaphelyzet, mint láttuk, a királyi és a prófétai hatalom jellegzetes és elhúzódó konfliktusára épül.⁴³ Jellegzetes, amennyiben két legitím

hatalmi ágról van szó, amelyek viszonya és legitimitásuk mértéke ingadozó. Elhúzódónak pedig azért mondható ez a konfliktus, mert Izráel bibliai történetét az első pillanattól (1Kir 11-12) az utolsóig (2Kir 17) végigkíséri, és bár Júdában inkább csak politikai és háborús válságok idején kerül felszínre, eredetét a bibliai történet magának a királyság intézményének a születéséhez köti (1Sám 8). Ezen belül az északi királyság – a déli perspektívából szerkesztett elbeszélés szerint – abban különbözött déli szomszédjától, hogy nem rendelkezett sem isteni ígéret révén örökre szentesített királyi dinasztiával (Dávid háza), sem ugyanilyen szilárd legitimitású szentéllyel (Jeruzsálem). Következésképp az északi történetekben a papságnak – nem lévén legitím (1Kir 12:31) – nem jut szerep a döntésekben (nem úgy, mint Júdában, vö. 2Kir 11), egy uralkodó halála pedig egyben egy dinasztia kihalását is jelentheti. Új uralkodóházat viszont csak isteni szentesítés tud legitimmé tenni – hiszen Izráel is JHVH népe –, ennek közvetítője pedig a próféta. Maguk a próféták az északi történetek szerint karizmatikus közösségekbe tömörültek, kiemelkedő alakjaik pedig, mint Illés és Elizeus, mester-tanítványi viszonyba rendeződve bizonyos értelemben dinasztiákat alkottak. Az így kirajzolódó politikai berendezkedésben tehát a jellemzően ellenzékben lévő próféták egyfajta spirituális arnyékkormányt, akár arnyékdinasztiákat alkottak, párhuzamosan a mindenkori királyok és rövid életű uralkodóházaikkal. Mint később a zélóták, közvetett politikai merényletektől sem riadtak vissza (vö. Jéhu). Ez tehát az alapkonfliktus, amely az északi történetekben különféle formákban visszaköszön, de relevanciája túlmutat Izráel királyságán, hiszen a későbbiekben Júda is elveszti a szentélyt és a papságot. Történetünk mintha ennek a hatalmi versengésnek akarná levonni a tanulságát, és így a 2Kir 17 deuteronomisztikus visszatekintésével lenne rokon.

Mi ez a tanulság történetünk szerint? Figyelembe véve az elemzés során felmerülő elvárhatatlan szálakat és a belőlük kiinduló sokféle értelmezési irányt, a tanulságok megfogalmazásával óvatosságnak kell lennünk. Mindazonáltal nagyon valószínűnek tűnik, hogy „Mikeás” és „Izráel királya” konfliktusa a prófétaság és az északi királyság intézményének tragikus kimenetelű viszonyát hivatott szemléltetni. Történetünk horizontján belül a két intézmény együtt bukik el: időben valamivel előbb a király, utána a próféta, ahogy az a rekonstruálható történelemben is végbement: az izráeli királyság az asszír hódítással (722) örökre elbukott, a prófétaságnak pedig – legkésőbb a babilóni fogság után – ugyancsak bealkonyul, helyét más formák (apokaliptika, templomi kultusz, bölcsességi irodalom, halakha) veszik át.⁴⁴ A bukás oka a történet szerint a király viselkedésében keresendő, a próféta csak a királysággal együtt bukik. Pontosabban Illés alakjában összpontosulva a prófétaság tovább él, de tüzes szekéren felemelkedve mintegy transzcendens dimenzióba helyeződik, és visszatérése a messiási időkbe tolódik (vö. már 1Makk 4:46). Ugyanez elmondható a királyság intézményéről is – mármint Dávid jeruzsálemi dinasztiájáról, mert a jeroboámok, omrik és jéhu uralkodóházai nyomtalanul kivesznek. Elképzelhető tehát, hogy tragikus történetünk ezeknek a fejleményeknek állít emléket, és történeti forrásértéket is ennek az emlékezetnek a prizmáján át kell keresnünk benne, miközben implikációi nyilvánvalóan még általánosabb érvényűek.

Kommunikáció a hatalom árnyékában

Az első kérdés, amit az eddigiek fényében érdemes megvizsgálnunk: hogyan ábrázolja történetünk a hatalmat, és hogyan lép fel a próféta annak árnyékában? Annyi egyértelmű, hogy az erőviszonyok a végletekig egyenlőtlenek. Minden hatalom Izráel királya kezében összpontosul: a hadsereg, az államparátus és az összes hivatalos próféta, akik ráadásul JHVH tekintélyével lépnek fel. Ezzel szemben a próféta semmilyen hatalommal nem rendelkezik szavait és gesztusait kivéve, csak mi tudjuk (úgy), hogy a legfőbb hatalom, JHVH valójában mögötte áll. Ismerős helyzet, hiszen így áll szemben a túlerővel Mózes, Gedeon és lényegében minden próféta, ugyanakkor a képlet itt szinte laboratóriumi. A próféta itt nem rendelkezik még olyan befolyással sem, mint Elizeus, Ézsaiás vagy a fent említettek, nem robbant ki katonai puccsot, mint Elizeus tanítványa (2Kir 9:1-3, vö. 1Kir 19:15-18), de még csak szabadon sem mozog, mint Illés. Pusztá kommunikációja azonban történetünk szerint erősebbnek bizonyul, mint a vele szemben álló hatalomkoncentráció. Először azt vizsgáljuk meg, miképpen viszi keresztül a próféta a maga igazát ebben a reménytelen helyzetben, majd pedig azt, hogy honnan vesz ehhez erőt és felhatalmazást. Ez a két téma vezet el kiinduló kérdésünkhöz: milyen szerepet tölt be mindebben a hazugság – és az igazság. Ezekkel a kérdésekkel már találkoztuk az elemzésünk során, most tételesen nézzük végig őket.

Mikeás összesen hatszor szólal meg történetünkben, de mindezeket megalapozzák korábbi megnyilvánulásai, amelyekről a király utalásaiból értesülünk. Eszerint általában „rosszat” mond a királynak, vagyis kritizálja, ellentmond neki. Mielőtt még megszólalna tehát, vagy akár csak jelen lenne, pusztá létével a király akaratának ellentétét hangoztatja, ily módon a király egyszemélyes ellenzékét testesíti meg.⁴⁵ Mivel Mikeás előéletéről semmit nem tudunk, az előző fejezeteknek viszont Illés a főhőse, kézenfekvő, hogy Mikeást valahogy Illés mintájára képzeljük el.⁴⁶ Márpedig Illés a királyt (esetében valóban Áhábót) az idegen kultuszok behozatala („Jezabel”) és a kiszolgáltatottak elnyomása („Nábót”) miatt kárhoztatta. E két vétke együtt rajzolja meg „Izráel királyának” alapvető karakterét, ehhez járul még a nyilvánvalóan júdai perspektívájú „Jeroboám vétke”, amire történetünkben Jósafát jelenléte emlékeztet. Mivel azonban hősünket határozottan nem Illésnek hívják, és csak itt szerepel, személye egyszersmind általánosabb síkra is helyezi a meg nem nevezett előzményeket, így a királynak mint olyannak lesz az ellenzéke (akiről a bírák korát lezáró intésében Sámuel beszél, 1Sám 8), vagyis a hatalommal mindenkor könnyen együtt járó önhihtséget, arroganciát és érzéketlenséget bírálja pusztá létével. Azt kifogásolja, hogy a király: király, vagyis JHVH teokratikus királysága helyett magának igényli, hogy a nép „pásztorá” legyen. A király vétke tehát innen nézve pusztán az a tény, hogy nem hajol meg JHVH előtt, és nem hagyja magát a JHVH által felhatalmazott próféta által vezetni. Ehhez képest részletkérdés, hogy milyen joggal támadja meg Arámot. Júdai szempontból nézve viszont vétke mindenekelőtt abban állt, hogy nem vetette magát alá a jeruzsálemi kultusznak és ezzel együtt a dávidi dinasztíának. Így azonban vétke nem annyira morális, mint inkább politikai, és hasonlatos más bibliai szereplőkéhez, akik a mindenkorri választottak ellenpárjai voltak Káintól és Jismáéltól kezdve

Ézsau és Saulon át Izráel összes királyáig, sőt tovább. Ezek a típusú vétkek (hogy a király igazságtalan, hogy illegitim, vagy hogy egyáltalán király) képezik azt a sebezhető felületet, amit a próféta lényé irritál, és ezt elkerülendő igyekeznek őt a király most is távol tartani. Szintén még Mikeás első megszólalása előtt nyilvánul meg Jósafát, aki szemmel láthatóan hasonló szerepet tölt be Izráel királya világában, mint a próféta: lényével és kérdéseivel ő is arra emlékezteti, hogy vagy nem elég vallásos, vagy hogy hatalmát Júda királya kárára bitorolja.

Mikeás kimondott szavai a király gyenge pontját célozzák. Már azzal, hogy egyáltalán ellene mer mondani, kikezdi a király megingathatatlan tünő hatalmát. Megérkezése a követ társaságában máris elárulhatott valamit a köztük lefolyt önértékes szövegtárból. Kezdeti támogató szavai kibillentik egyensúlyából a királyt, így saját maga erősíti meg legfőbb tanúja, Jósafát előtt, hogy Mikeás véleménye rejtegetni való, ami paradox módon azt a benyomást erősíthette, hogy van benne igazság. Továbbá a király maga kényszeríti ki a ténylegesen negatív prófécit a pásztor nélküli, szétszéledt nyájáról. Mivel ez csak még mélyebben sérti a királyt, ugyancsak ő kényszeríti ki a hazug szellemről szóló látomás feltárását is. Eddig tehát Mikeás egyöntetűen passzív, szavait mindvégig maga a király provokálja ki, mintha öntudatlanul ő maga akarná, hogy elérjenek hozzá.⁴⁷ Ne feledjük, ezek a szavak végső soron a megmentésére szolgálnak! A mennyei látomás, amit a próféta a király bántó szavaira reagálva ad elő, explicit módon sértő, de nem a királyra, hanem a prófétákra nézve, hiszen ha Mikeásnak igaza van, ők szükségképpen hazudnak (és fordítva). Az ő reakciójukat részéssíti előnyben a király Mikeás figyelmeztető látomásának tartalma helyett. Mint Áháb Jezabelre, úgy hallgat itt is a király a végső soron nálánál erősebb közvéleményre. Ezen a ponton találnak célba Mikeás szavai, ha a cél a király bukása volt, mert ezután már nincs visszaút. Másfelől itt is valának kudarcot ugyanezen szavak, hiszen a királyt nem sikerült megmenteni. A prófétai szó azonban feltétlenül hatékonynak bizonyult: minden fizikai segítség nélkül, önmagában képes volt romba dönteni a föléje tornyosuló hatalmat (de legalábbis romba dőlését előre jelezni) – függetlenül attól, hogy a próféta maga annak fenntartására törekedett-e.

Egy vízióval rendelkező ember

Most jutottunk el címadó kérdésünkhöz: Istentől származnak-e Mikeás szavai és látomásai, vagy sem, és valóban ő-e a megbízója a Mikeáséval ellentétes prófécit ihlető hazug szellemnek? A kérdés megválaszolásához ismét figyelembe kell vennünk hasonló bibliai szövegeket. Az égi udvartartásnak látványos párhuzamai közismertek: a Sátán fellépése az „istenfiak” közt Jób könyvének prologusában (1:6-12, 2:1-7), Ézsaiás látomása a szeráfokkal elhívástörténetében (6:1-3), Ezékiel víziója az isteni trónszekérről (1:4-28, 10:9-22), illetve Dániel apokaliptikus látomásai (7:9-10, 13-14).⁴⁸ Ugyanakkor a hazugsággal való büntetés különös esete sem párhuzamok nélküli a Héber Bibliában. Egy helyütt Isten az egyiptomi vezetőkbe és bölcsekbe önti „az ámitás/szédelgés szellemét (*riah 'iw- 'im*), hogy tévútra vezessék Egyiptomot minden vállalkozásában” (Ézs 19:14), és általánosságban is van olyan, hogy JHVH „tévútra vezető zablát vet a népek szájába” (Ézs 30:28). De

nemcsak ellenséges népeket büntet azzal, hogy tanácsadóikat megtéveszti, hanem elvétele még saját népe ellen is alkalmaz ilyen büntetőeszközt: megtölti „a Dávid trónján ülő királyokat, a papokat, a prófétákat és Jeruzsálem minden lakóját részegítő itallal” (Jer 13:13), illetve kijelenti, hogy „ha azt a prófétát”, aki bálványimádók kérdésére ad választ, „rászedik, és kijelentést ad, én, az Úr hagyom, hogy rászedjék azt a prófétát” (RÚF 2014), szó szerint „én, JHVH szedtem rá (*pittéti*)” (Ez 14:9).⁴⁹ Ezek a szöveghelyek megengedik azt az értelmezést, amely szerint Isten itt is szándékosan téveszti meg a prófétákat és a királyt büntető célzattal, noha egyik párhuzamos hely sem fogalmaz olyan egyértelműséggel, mint a mi szakaszunk. Fentebb azt valószínűsítettük, hogy ez a megtévesztés önbecsapás formájában jelenik meg a hamis próféta gondolatai között.

Kérdés, hogy ezekben a szövegekben – és most főként a miénkben – a próféta hogyan jut birtokába annak az információknak, amely alapján királyságokat dönt romba. Vajon ő találja ki a látottakat, hogy ezzel mintegy képíleg fejezze ki azt, amit JHVH más módon ismertetett fel vele? Ez esetben elképzelhető, hogy JHVH hazug szelleme csak ráijesztő jellegű kommunikációs eszköz a hatalom megingatására, és Mikeás rendelkezik ugyan vízióval, de ezt inkább metaforikusan kell érteni.⁵⁰ Vagy mégis szó szerint kell értenünk, hogy bepillantást nyert az égi világba, és ott egy hazugságot is magában foglaló eleve elrendelésnek volt a szemtanúja? Érdemes itt felidézni azt a helyet a babilóni Talmudból, amely az Ézsaiás és Ezékiel imént említett látomásai közötti ellentmondásokat igyekszik feloldani egy frappáns hasonlattal (*Hagiga* 13b). Eszerint Ezékiel azért fejtegeti sokkal hosszabban látomását, mert olyan volt, mint egy falusi, aki (egyszer életében) látta a királyt, míg Ézsaiás, mint egy városi (aki naponta látja), csak pár szóban mondja el ugyanazt. Ez a hasonlat egyszerre sugallja, hogy egy látomás leírása a próféta személyiségétől is függ, illetve azt is, hogy amit látnak, az valóban van. Ugyanennek a szakasznak egy későbbi helye (*Hagiga* 14b–15a) foglalkozik azzal a problémával, amikor egy látnok – ez esetben egy rabbi – valóban bepillantást nyer az égi titkokba, de a látottakat túl szókimonddóan fogalmazza meg, ezért büntetést kap. Ez annak lehetőségét (sőt követelményét) veti fel, hogy még ha lát is valamit a látnok, a látottakat csak bizonyos szűrőn keresztül bocsátja mások tudtára. Ezek a talmudi helyek a mi mostani kérdésünkre reflektálnak, mégpedig egy hosszú látomás-hagyomány ismeretében. Mikeás trónlátomása ugyanis csak egyszerűbb változata azoknak a hasonló tartalmú, de sokkal kidolgozottabb égi vízióknak és utazásoknak, amelyeket a második szentély korabeli szerzők és később a rabbinikus bölcsek ránk hagyományoztak.⁵¹ Nincs okunk túl nagy hézagot feltételezni a próféta megfogalmazása és a látottak jelentéssíkja között. Amit a próféta mond, nyugodtan azonosíthatjuk azzal, amit szerinte – ha csak nincs ő is megtévesztve – JHVH közölni szándékozik. A megtévesztés, mint láttuk, máskor sem lehetetlenség JHVH részéről, és az égi udvartartáson belüli feladatmegosztás is része a bibliai istenképnek. A problémát tehát nem abban kell keresni, hogy JHVH hazugságot küld-e – mert úgy tűnik, küld. Hanem abban, hogy ezzel mi a célja: eleve elrendelt célirányos büntetés, vagy próbatétel, amelynek során a célszemély maga dönti el sorsát. Mint láttuk, szövegünk mindkét értelmezést megengedi, és a döntő az, hogy miben látjuk a király vétkeit. Ha abban, hogy valamiképpen illegitim, akkor hazugság általi

büntetése az ellenséges népek vezetőinek jól megérdemelt és eleve elrendelt büntetési sorába illeszkedik. Ha abban, hogy nem hallgatott JHVH prófétáira, akkor inkább egy utolsó próbatétellel állunk szemben, ahol a hazugság pedagógiai eszköz, mint amilyen Ábrahám próbája volt (Gen 22), vagy Jóbé, vagy a niniveieké, akiknek Jónás egyértelműen megövendöli, hogy negyven nap múlva elpusztulnak, de mivel megtérnek, mégis megmenekülnek.

Prófétai igazság és a szöveg igazsága

A bibliai Isten hazugságának nyugtalanító problémáját többféleképpen is árnyaltuk. Egyrészt nem biztos, hogy az erről szóló prófétai beszámoló szó szerint kell értenünk. De ha igen, akkor is csak limitált hatáskörben érvényesül: egy illegitim vagy morálisan támadható uralkodó bukásának eszköze, amely ráadásul meg is hagyja az illető döntési szabadságát. A legproblematisabb talán az, ha a bukást okozó legitimitáshiányért – hogy ti. ő Izráel, nem pedig Júda királya – a király személyesen nem felelős, mégis buknia kell, vagyis ha úgy tetszik, rosszkor volt rossz helyen. Ez azonban történetünk szerint kiűszöbölhető lett volna Júda – teljességgel legitim – királynak jelenléte révén, hiszen csak át kellett volna engedni neki, vagy legalábbis arányosan megosztani vele a vezetést. Kiderül, hogy az a nyugtalanító lehetőség, amely szerint a teljhatalmú Isten gonosz önkényúrként játékszerévé teheti a neki kiszolgáltatott halandókat, a bibliai történetek valóságos szövetében pusztán elméleti.⁵²

Legalább két ide tartozó és nem kevésbé nyugtalanító kérdés mindazonáltal továbbra is nyitva marad. Az első az egymásnak ellentmondó, de egyaránt Istenre hivatkozó tanácsok és jóvendölések okozta dilemma. Szövegünk tanúsága szerint ezt nem valamiféle racionális mérlegelés vagy okos stratégia képes feloldani, hanem annak felismerése, hogy melyik vélemény képviselője rendelkezik megfelelő felhatalmazással és integritással. Utóbbi, mint láttuk, a morális feddhetetlenség és a JHVH-val való élő kapcsolat képes megteremteni, és úgy tűnik, ennek felismeréséhez is hasonlókra van szükség. Mivel „Izráel királya” történetünkben nem rendelkezett ilyen felismerő képességgel, áldozatul esett a szintén saját integritáshiányuk miatt rossz tanácsot adó hamis prófétáknak.⁵³

A másik kérdés magának a szövegnek a megbízhatósága, hiszen történetünkkel kapcsolatban ugyanazok a kérdések merülhetnek fel, mint amit a benne foglalt látomás esetében vizsgáltunk. A szerző, az értelmező és az olvasó bizonyos értelemben magának a történetnek a szereplőivel rokoníthatók.⁵⁴ Az olvasónak döntenie kell a tekintélyre hivatkozó értelmezői vélemények közt, az értelmezőnek résen kell lennie, hogy tudományos módszeressége ellenére nem vezeti-e félre valamilyen fals gondolat, a szerzőnek pedig nyilván azt kellett szem előtt tartania, hogy amit közölni akart, célba találjon. Mivel az eljövendő olvasókat és értelmezőket nem ismerhette, csak abban bízhatott, hogy üzenetét, miként a történetében véltlenül kilőtt nyílvesztőt, a gondviselés majd célba juttatja.

Jegyzetek

- 1 Az alábbiakban az Ószövetségre (más néven Héber Bibliára) az egyszerűség kedvéért Bibliaként hivatkozom.
- 2 Vö. Roberts 1988, 212–215.
- 3 A bibliai Isten hazugságának problémáját tárgyalja ókori keleti összefüggésben Roberts 1988. Morális és teológiai szempontból vizsgálja a kérdést Moberly 2003. A durhami teológus és bibliatudós gondolatai adták a legfontosabb ösztönzéseket a jelen tanulmány megírásához.
- 4 A nevek átírásában a Biblia revidéált új fordítását (2014) vettük alapul, kivéve Mikeás esetében, akinek nevét az ismertebb prófétákéhoz hasonlóan magyarosítottuk.
- 5 „Ritka, hogy egy egyszerű prófétatörténet ilyen sokrétű szerkesztési és redakciós folyamaton menjen keresztül, és kevés szakasz vet fel ennyi teológiai problémát” (DeVries 2003², 270). A szakasz értelmezéséhez lásd DeVries 1978; Wilson 1980, 208–212; Hentschel 1984, 130–135; DeVries 1985 (2003²); Roberts 1988, 216–217; McKenzie 1991, 88–93; Cogan 2000, 487–498; Bodner 2003; Moberly 2003; Tiemeyer 2005, 337–345; Kőszeghy 2010; Hamori 2010, 18–19; Kelly 2015.
- 6 Az 1Kir 22 szövegváltozatainak teljességre törekvő listáját lásd DeVries 2003², 261–262.
- 7 A szakasz összetettsége melletti érveket jól összefoglalja DeVries 1978 és 2003², 263–272; ezek cáfolatát adja Moberly 2003, 16–18. A szakasz egységessége mellett korábban is érveltek, vö. Wilson 1980, 208–209.
- 8 Szövegünk történeti elemzését magyarul Kőszeghy Miklós (2010) végezte el ugyanezen folyóirat hasábjain, történeti kérdésekben az ő tanulmányára támaszkodunk.
- 9 Legfontosabb forrásunk a *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (a 10/11. századi Pétervári/Leningrádi kódex kritikai kiadása) és a Septuaginta (LXX), amelynek szövegét Rahlfs kiadása alapján fordítjuk. Szövegünk fizikailag megragadható legkorábbi változata a Holt-tengeri tekercesek töredékei között került elő (6Q4/6QKgs: Kir 22:28-31; *Discoveries in the Judaean Desert*. III. Oxford, 1962, 108, Kr. e. 2. – Kr. u. 1. század), maga a szöveg minden bizonytalanságokkal korábban rögzült. A gyakorlatban a Biblia online is elérhető revidéált új fordítását (2014) vesszük alapul, és csak az attól való eltérésekre hívjuk fel külön a figyelmet.
- 10 McKenzie (1991, 88) hívja fel a figyelmet, hogy egyes LXX kéziratokban fejezetünket közvetlenül az 1Kir 20 előzi meg.
- 11 Moberly 2003, 4.
- 12 A jósokkal történő konzultáció megszokott volt az ókori Keleten, vö. Kőszeghy 2010, 22, és a Bibliában is gyakori, vö. 1Sám 23, 2Kir 3, de nem mindig kerül külön említésre.
- 13 Ez a finom különbség a görög szövegben nem érvényesül, mert ott a *kyrios* (‘Úr’) nemcsak az *adonáj*, hanem egyben a tetragrammaton megfelelője is. A Krónikák viszont fokozza a kétértelműséget azzal, hogy *elohimot* (‘Isten’) ír, ami köznévi, noha kevésbé kétértelmű közegben jellemzően JHVH-ra utal.
- 14 Rabbiniikus értelmezések is azt emelik ki, hogy próféták nem szoktak egyhangúlag nyilatkozni, vö. Rasi magyarázatát a szöveg helyéhez. Érdekes ezzel összevetni a jól ismert diaphonia-érvet, amely a nézetkülönbségben éppen hogy gyengéséget lát (vö. Josephus: *Apión ellen* I. 5, 26. §).
- 15 „Jósa a rossznak, jót sose mondtál még nekem eddig: / annak örül szíved, ha a rosszat jóslod: / még soha egy jó szót sem szóltál, végebe se vittél” (*Ilias* I. 105–108, Vecseri Gábor fordítása). Ha Izráel királyának értékítéletét szó szerint vesszük, akkor Mikeásnál még Illés és Elizeus is megengedőbb volt (vö. 1Kir 21:27-29, 2Kir 3:14-19), hacsak egyes rabbiniikus kommentárokkal együtt nem azonosítjuk az 1Kir 20:13-14-ben szereplő névtelen prófétát Mikeással.
- 16 DeVries 2003², 267.
- 17 Vö. Kőszeghy 2010, 22.
- 18 Vö. Roberts 1988, 217. Moberly (2003, 7) szerint ügyes kommunikációs stratégiáról van szó.
- 19 Josephus ábrázolásában (*A zsidók története / Antiquitates* VIII. 412) Áhábnak nem volt választása: „Megtalálta a szükségszerűség (*to chreón*) a (saját) ruhája nélkül is.”
- 20 Éppen ezért Moberly (2003, 5) szerint a nehezebbik helyzetet kell elképzelnünk, miszerint ők is JHVH prófétái. Wilson (1980, 209 skk.) az efraimi (északi) prófétaságon belül különbséget tesz „mózesi” és egyéb JHVH-próféták között. Előbbiekhez tartozott volna Mikeás és a történet hagyományozói.
- 21 Az égi udvartartás kánaáni előzményeihez vö. Cogan 2001, 492. A hazug szellem ókori keleti és bibliai párhuzamait Esther Hamori vizsgálta meg (Hamori 2010).
- 22 Moberly (2003, 9) ennél árnyaltabb állásponton van: „heaven does not mean somewhere else (a ‘menny’ nem valami más helyre utal)”.
- 23 „Az Úr kimondta veszedet” (1Kir 22:23, 2Krón 18:22 *RÚF*) félrevezetően determinisztikus fordítás. Az eredetiben Mikeás „rosszat” (*raʿ*) mond, ami egyszerűen a király által elvárt „jó”, vagyis a győzelem ellentéte. Moberly (2003) meggyőzően érvel amellett, hogy Mikeás célja a király megmentése volt.
- 24 Utóbbi véleményen van Cogan 2001, 498, 3. jegyzet.
- 25 Cidkijjá a maszoréta változatban szó szerint így fogalmaz: „Melyik távozott el tőlem JHVH szelleme?”, amit legtöbbször úgy egészítenek ki, hogy „melyik úton távozott el” (az ‘úton’ szó a 2Krón 18:23-ban szerepel is), de úgy is lehet érteni, hogy „JHVH melyik szelleme beszélt belőled?” (így fordítja a Septuaginta is, valószínűleg az előtte lévő héber változat alapján).
- 26 Kelly 2015 az egész történetet a becsmérlés és presztízs (*honour*) problémája szempontjából elemzi.
- 27 Moberly 2003, 13.
- 28 Egyes változatok a mondatot kihagyják. Kifejezetten ennek a mondatnak a szerepéről a Mikeás-történetben lásd Bodner 2003, aki amellett érvel, hogy a mondatot a király mondja, célja pedig a prófétai beszédmódot kifigurázása.
- 29 A *hithappész wa-bó* szavak infinitivusokként is felfoghatók, és így általános parancsszavakként érthetők („Álcázás, indulás!”), de konkrét felszólításként is, viszont akkor Jósafátnak címezve („Álcázd magad, és indulj!”). A fordítások az elsőt részesítik előnyben, de nem parancsként, hanem a beszélőre vonatkoztatva („Álcázom magam, indulok”), mivel rögtön utána az szerepel: „(de) te (csak) öltözz a (magad) ruhájába”.
- 30 Bodner (2003, 541) szerint az álcázás annak imitációja, hogy egy korábbi jelenetben (1Kir 20:35-43) egy próféta csapta be álöltözéssel a királyt.
- 31 Vö. Tiemeyer 2005, 345, aki ezt valamiért nem tartja elképzelhetőnek.
- 32 Bár egy másik igével kifejezve, de Jeroboám is elváltoztatott külsővel küldi feleségét a prófétához szorult helyzetében (1Kir 14:2). Az álcázás és helyettesítés problémájához lásd Tiemeyer 2005, 343–345.
- 33 A LXX ezzel szemben „jól célzottan” (*eustochós*) kilőtt nyílveszszőről beszél, ami más értelmezési irányok felé terelheti az olvasót.
- 34 Hogy nem így történt, az eleve elrendeltség ellen szól.
- 35 Az isteni beavatkozás tényét hangsúlyozza, hogy a királyt egy egészen valószínűtlen helyen érte a találat (mint Achilleust a sarkán), vö. Kőszeghy 2010, 24.
- 36 Mint láttuk (vö. 10. jegyzet), egyes kéziratokban viszont a Nábót-történet nem közvetlen előzménye fejezetünknek.

- 37 Hasonló végkövetkeztetésre jut – bár más irányból nézve a helyzetet – Komoróczy Géza (1992, 196): „A bezárkózás a nemzeti hagyományba nem fenntartotta: láttuk, a pusztulásba vitte Izráelt”, ugyanakkor „Élijáhu programja instrumentális volt a jahvizmus, a zsidó hagyomány fennmaradásában”.
- 38 Ezt dolgozza fel Kőszeghy 2007, 128–163. A hamis prófécia kritériumainak kutatástörténeti áttekintését lásd *uo.*, 129–138.
- 39 Mindezt a Királyok könyve jóval diszkrétebben meséli el: „Jósiás király szembeszállt vele, de az megölte őt Megiddónál, alighogy meglátta” (2Kir 23:29).
- 40 Vö. McKenzie 1991, 88–93.
- 41 Vö. Hentschel 1984, 135; Moberly 2003, 21, 19. jegyzet.
- 42 Meggyőzően érvel a történet ahistorikus jellege és kései datálása mellett McKenzie 1991, 88–93, és ezt még az egyébként óvatos Moberly is valószínűnek tartja (2003, 19–21). A korai keltezés mellett foglal állást Wilson 1980, 208.
- 43 Ezt az alapkonfliktust elemzi Komoróczy 1992 egy eredetileg a rendszerváltás éveiben írt tanulmányában, ahol Áhábot nagyvárósi, nyugatos kozmopolitaként, a nyílt társadalom híveként ábrázolja, Illés pedig vidéki, dogmatikus fundamentalistaként, aki a nemzeti hagyományok fölötti buzgalomban megtorpedózta Izráel nemzetközi integrációját, bár a jahvizmus fennmaradásában alapvető szerepet játszott.
- 44 Cook 2011; Kókai-Nagy 2017, különösen 33–52.
- 45 Vö. Tiemeyer 2005, 339.
- 46 Kettejük azonosításához lásd Moberly 2003, 19, 15. jegyzet és Tiemeyer 2005, 340, 35. jegyzet. Elképzelhető ugyanakkor, hogy Illés fiktív személy, vö. Collins 2014, 279–281.
- 47 Vö. Hentschel 1984, 131. Ennyiben „Izráel királya” Sophoklész Oidipus királyára emlékeztet.
- 48 A hazug és/vagy ártó szellemekről szóló bibliai és ókori keleti szövegeket lásd Hamori 2010.
- 49 Roberts (1988, 219) Ezékiel 14-ben látja a legközvetlenebb magyarázatot a Mikeás történetében ábrázolt büntető hazugságra. További fontos (főként Jeremiás-) helyeket elemez *uo.*, 217–220, illetve idézi 2Sám 22:27-et (= Zsolt 18:27), ahol az Istenre vonatkozó ritka *titpattal/tittappal* igealakot „you show yourself perverse”-ként („csalárdnak mutatkozol”) fordítja (RÚF: „de a hamisnak ellenállsz”).
- 50 Wilson (1980, 210–211) Mikeás fellépését boszorkányperekben alkalmazott vádakhoz és istenítélet-szerű bizonyításokhoz hasonlítja. Moberly (2003, 8–12) figyelemre méltó érveket hoz fel amellett, hogy Mikeás célja a király jobb belátásra térítése volt: „Ha az üzenet az, hogy a király meghal, akkor a célja az, hogy a király ne haljon meg.” A látomás értelmezéséhez lásd *uo.*, 9–12.
- 51 A legalapvetőbb itt a Hénok-hagyomány, amelynek fő művei magyarul is olvashatók: Fröhlich–Dobos 2009.
- 52 A JHVH által nem választott és esetenként kollektív büntetésre ítélt népek sorsának súlyos teodiceai problémája túlmutat az isteni hazugság problémájának körén. Roberts (1988, 220) ezzel zárja tanulmányát: „Érdemes bízni Istenben? Talán – de csak ha valaki engedelmes, és őszintén szereti az igazságot, bármily kellemetlen legyen is. Ha ezek az összetevők hiányoznak az Istennek adott válaszból, az Istentől jövő hazugság különös és rémisztő lehetőség marad.” Vö. még DeVries (2003², 272) és Moberly (2003, 22–23) konklúzióját.
- 53 Moberly (2003, 15) az integritást tekinti a döntő igazságkritériumnak.
- 54 Hasonló kérdéseket vet fel Moberly 2003, 15 és 23. Egyetértek végkövetkeztetésével: „az értelmezés, bármennyire tudományos, mégis csak művészet”. Bodner (2003, 536) eljátszik a hasonlattal, hogy a négyszáz próféta konszenzusa az értelmezési hagyomány közmegegyezéseivel rokon.

Bibliográfia

- Biblia. Revideált új fordítás (RÚF)*. 2014. Budapest, Kálvin Kiadó (<http://abibliamindenkie.hu/uj/1KI/22/>).
- Bodner, K. 2003. „The Locutions of 1Kings 22:28. A New Proposal”: *Journal of Biblical Literature* 122, 533–543.
- Cogan, M. 2001. *1 Kings. A New Translation with Introduction and Commentary*. New York.
- Collins, J. J. 2014². *Introduction to the Hebrew Bible*. Philadelphia.
- Cook, S. L. 2011. *On the Question of the 'Cessation of Prophecy' in Ancient Judaism*. Tübingen.
- DeVries, S. J. 1978. *Prophet Against Prophet. The Role of the Micaiah Narrative (1Kings 22) in the Development of Early Prophetic Tradition*. Grand Rapids.
- DeVries, S. J. 1985 (2003²). *1 Kings*. Word Biblical Commentary. Nashville.
- Fröhlich I. – Dobos K. D. (szerk.) 2009. *Henok könyvei*. Piliscsaba.
- Hamori, E. 2010. „The Spirit of Falsehood”: *Catholic Biblical Quarterly* 72, 15–30.
- Hentschel, G. 1984. *1 Könige*. Würzburg.
- Kókai-Nagy V. 2017. *Josephus és a próféták*. Szentendre.
- Komoróczy G. 1992. „Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Illés próféta és Izráel politikája az i. e. 9. században”: *uo.*: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba*. Budapest, 183–198.
- Kőszeghy M. 2007. *Der Streit um Babel in den Büchern Jesaja und Jeremija*. Stuttgart.
- Kőszeghy M. 2010. „Áháb utolsó háborúja”: *Ókor* 9/1, 19–26.
- McKenzie, S. L. 1991. *The Trouble with Kings. The Composition of the Book of Kings in the Deuteronomistic History*. Leiden.
- Moberly, R. W. L. 2003. „Does God Lie to His Prophets? The Story of Micaiah ben Imlah as a Test Case”: *Harvard Theological Review* 96, 1–23.
- Roberts, J. J. M. 1988. „Does God Lie? Divine Deceit as a Theological Problem in Israelite Prophetic Literature”: J. A. Emerton (szerk.): *Congress Volume Jerusalem 1986*. Leiden, 211–220.
- Tiemeyer, L.-S. 2005. „Prophecy as a Way of Cancelling Prophecy. The Strategic Uses of Foreknowledge”: *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 117, 329–350.
- Wilson, R. R. 1980. *Prophecy and Society in Ancient Israel*. Philadelphia.

Török László (1941) akadémikus, az MTA Régészeti Intézetének kutató-professzora. Kutatási területe az ókori Középső Nílus-völgy (Napata-Meroé) története és régészete, valamint Egyiptom későantik művészete. Legutóbbi kötetei: *Herodotus in Nubia*. Leiden–Boston, 2014; *The Periods of Kushite History from the Tenth Century BC to the AD Fourth Century*. Budapest, 2015.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Egy félreismert remekmű: a Petosiris-sír és az egyiptomi–görög kiegyezés (2017/2).

Fiktív valóság – tényleges valóság „Hazugságok” Hérodotosnál

Török László

Az európai történetírás nyitánya, Hérodotos *Történetek* címen ismert munkája két és fél évezreddel ezelőtt íródott. A monumentális mű középpontjában a Perzsa Birodalom és a görög városállamok közötti háborúk állnak, melyek Hérodotos születése körül fejeződtek be. Hérodotos műve korábban a benne foglalt, kimeríthetetlennek tűnő információ révén volt értékes a tudomány számára. Ehelyett újabban szerzőjének elbeszélői személyisége foglalkoztatja a kutatást, és inspirálja évről évre Hérodotos-tanulmányok százait. A kutatói érdeklődés változásának oka nem annyira az információk hitelessége iránt a huszadik század második felétől megnyilvánuló szenvedélyes kételkedésben rejlik,¹ mint inkább az utóbbi évtizedekben kibontakozó posztmodern történetfilozófia valószínű, de korántsem kötelező tételében, miszerint a történetírás nem episztemológiai, azaz ismeretelméleti, hanem (szép) irodalmi műfaj, amely nem támaszthat igényt az igazság felfedezésére;² vagy, másképpen fogalmazva, a történetírás történeti „adatoknak” egy olyan elbeszélésbe való beillesztése, amelyben a múlt jelentését a történész szabadon alkotja meg.³ A tétel természetesen nem jelenti azt, hogy a történész szabadsága korlátlan:⁴ a történészi forrásfeltáró aprómunka nem mondhat, és nem is mond le a hitelesség igényéről. A tétel és környezete⁵ elméleti megvitatása elől itt most kitérek, ehelyett a hérodotosi múlt-alkotás és múlt-értelmezés néhány egyszerűbb példájáról fogok beszélni. Mielőtt ebbe belefognék, hallgatóim emlékezetébe idézem a ma záruló előadásorozat Zólyomi Gábor professzor által választott mottóját:

*Kutya nehéz úgy hazudni, ha az ember nem ösmeri az igazságot.*⁶

Ennek a bölcs alapszabálynak jegyében, és Hérodotos ürügyén, a következőkben tehát arról lesz szó, hogy egy ókori – vagy végül is bármilyen kori – történeti munkában milyen áttételeken keresztül igaz az, ami nem igaz, vagy, goromba pozitivistá stílusban szólva, mennyire lehet igaz az, ami hazugság. Előadásom első felében a *Történetek* szerzőjével, műve szerkezetével és tartalmával fogok foglalkozni, második felében pedig a *Történetek*ből kiragadott három részlet példáján arról lesz szó, hogy miképpen viszonyul egymáshoz a hagyományos forráskritika által elfogadott „tényleges valóság” és a Hérodotos által mások elmondásából feljegyzett vagy saját maga által alkotott „fiktív”, vagyis képzeletbeli valóság. A három példában jelenlévő tényleges – vagyis történeti – valóságot független történeti adatok által igazoltnak tekinthetjük, ezért csak röviden fogok utalni rá. A hangsúly inkább azon a kérdésen lesz, hogy milyen elbeszélői célkitűzést szolgál a tényleges vagy történeti valóságba illesztett fiktív valóság. A tanulmányt, melyhez hasonlóval az utóbbi évtizedekben írott Hérodotos-tanulmányok⁷ jelentős részében találkozhatunk, máris előre bocsátom: eszerint Hérodotos „fiktív” elbeszélései nem történeti „hazugságokat”, hanem erkölcsi és filozófiai alapelveket közvetítenek, vagy ilyenekre utalnak.⁸ Ezért előadásomban a „hazugság” szó, amennyiben Hérodotosra vonatkozik, mindvégig idézőjelben áll.

Először tehát a *Történetek* szerzőjéről, művének szerkezetéről és tartalmáról.⁹ Hérodotos a Kr. e. 480-as években¹⁰ született Kis-Ázsiában, a káriai Halikarnassosban,

mely ekkor perzsa uralom alatt álló csatlós királyság volt. 448 és 446 között Föniciában, Egyiptomban és Babylónban járt,¹¹ 445–44-ben Athénban tartózkodott, majd 443-ban elköltözött a dél-itáliai Thurioiba, ahol görögül, ión nyelvjárásban írt művét befejezte, és ahol valamikor 430–420 táján meghalt.¹² A *Történeteket* a 450-es években kezdte írni, a mű tehát Periklés (Kr. e. 495–429) korában, a Spárta és Athén között zajló első peloponnésosi háború (Kr. e. 460–445) idején, majd a két fél között újra kiélesedő konfliktus idején, a második peloponnésosi háború (Kr. e. 431–404) előestéjén és első éveiben keletkezett.

A mű címét, tárgyát és általános célkitűzését preambulumanak, azaz előszavának első mondata a következőképpen hirdeti meg:

A halikarnassosi Hérodotos kutatásainak bemutatása ez,¹³ hogy az emberek között megesett dolgok az idő múltával feledésbe ne merüljenek, és ne vesszenek el hírnév (kleos) nélkül azok a nagy és csodálatos dolgok, melyeket a görögök is, a barbárok is végbevittek, sem az, hogy milyen okok készítettek őket a háborúra egymás ellen.¹⁴

A „kutatások bemutatása” a görög eredetiben *historiás apodexis*.¹⁵ A ἱστορία főnév a 4. századig szóbeli kérdezősködés útján végzett „kutatást”, a rokon ἵστωρ főnév pedig „bíró”, „szakértőt”, „tanút” jelentett: a *histor* tehát olyan valaki volt, „aki vizsgál/kutat/lát/tud”.¹⁶ A preambulum szerint Hérodotos a kutatást a görögök és a barbárok (értsd: perzsák) közötti háború okai és *felelőssége (aitiè)* feltárásának érdekében is alkalmazta; ő volt az első, aki ezt az 5. századi görög filozófiában elterjedő összefüggés-keresést a múlt megértésének érdekében művelte.¹⁷ (Meg kell jegyezni, hogy a *Történeteket* övező hiperkritikus kétségek közé tartozik a bizonytalanság azt illetően, hogy a méltóságteljes rövidséggel fogalmazott előszót maga Hérodotos írta-e, vagy pedig egy bizonyos Plesirrhous, thesszáliai himnuszköltő, Hérodotos állítólagos *erómenosza* [szeretője] és örököse¹⁸ – egy feltevés, melyet semmi nem támaszt alá és semmi sem cáfol.)

Az előszóban megfogalmazott célkitűzés megvalósításához Hérodotos már magában a preambulumban hozzáfog a görögök és perzsák közötti ellenségeskedés kezdeteiről szóló perzsa és föníciai mitikus elbeszélések ismertetéséhez. Ezek a mondai elbeszélések egymásnak feltűnően ellentmondanak, amit Hérodotos módszerének egyik alapelveivel magyaráz:

Így adják tehát elő a dolgokat a perzsák és a föníciaiak. Én magam azonban nem kívánok állást foglalni, hogy így vagy amúgy estek-e a dolgok.

Hérodotos I. 1

A forrásokból adódó, szándékosan feloldatlanul maradó „belső ellentmondás” állandó eleme a műnek, és összhangban van a mű teljes egészét jellemző kéthangúsággal, vagyis az elbeszélő „*persona*”, személy kettősségével. Ahogyan Anthony Ellis megfogalmazza: „Hérodotos két különböző, egymástól világosan elváló elbeszélői személyt alkalmaz, amelyek két különböző elbeszélői típusból származnak. Az első egy »mimetikus«, [azaz egy (mind tényleges, mind fiktív) valóságot újratemető], mindentudó, homérosi elbeszélő; a második egy [„modernebb”], »empirikus«, [vagyis a valóságban észlelhető dolgok-

kal foglalkozó], ismeretelméletileg óvatos, hippokratészi,¹⁹ azaz tudományos elbeszélő, aki mindvégig igen emberi marad.”²⁰

Az elbeszélés *szerkezeti egységét* a görög *polisok* és a Perzsa Birodalom közötti konfliktusok, a perzsa hódítás, majd a hódító vereségének története biztosítja. Azáltal viszont, hogy hosszabb-rövidebb kitérőket²¹ iktat be a perzsa hódítás minden egyes állomásánál, melyekben leírja az éppen meghódított országot, annak népét és történetét a másoktól gyűjtött, hatalmas tömegű és változatos eredetű *logos* (orális, vagyis szóbeli elbeszélés, prózaszöveg²²) alapján, Hérodotos térben, időben, tartalommal korábban elképzelhetetlen szélességű látóhatárt nyit meg a történeti elbeszélés mint műfaj számára. Az egyes népekről szóló kitérők – melyek közül a legterjedelmesebb, az egyiptomi elbeszélés százyolcvankét fejezetből áll – abban a sorrendben követik egymást, ahogyan a perzsák meghódítják országukat. A kitérőkben a narratíva fáradhatatlanul, célzott tudatossággal oda-vissza mozog az időben, hogy az elbeszélő „megrajzolja az *oksági* összefüggéseket a múlt és a jelen között, kihangsúlyozva azt a szerepet, amelyet korábbi cselekvések játszanak későbbiekben”.²³

Milyen keretek között zajlik le ez a mozgás? Mint már előbb mondtam, a görögök és perzsák közötti háború okainak keresése Európa és Ázsia, vagyis a görögök és a barbárok közötti konfliktusok eredetére vonatkozó, lényegileg fiktív perzsa és föníciai hagyomány ismertetésével kezdődik (I. 1–5). Ezután Hérodotos rátér arra, amit ő maga a konfliktusok *tényleges* kiindulópontjának tekint, azaz Kroisos, Lydia utolsó királyának (Kr. e. 560–546) uralkodására (I. 6–94). Kroisos volt ugyanis „a barbárok közül az első, aki a görögök egy részét meghódította és adófizetésre kötelezte”.

Kroisos után az elbeszélés áttér a Perzsa Birodalom megalapítója, az első Akhaimenida perzsa király, Kyros uralkodására (Kr. e. 559–530). Az I. könyv hátralévő része (I. 95–216) Kyros hódításairól szól. A II. könyv 1. fejezetében trónra lép Kyros fia és utódja, Kambysés (Kr. e. 530–522), aki rövidesen meghódítja Egyiptomot (Kr. e. 525). A II. könyv 2. fejezetétől a III. könyv 38. fejezetéig Hérodotos Egyiptom földjével, vallásával, szokásaival és történetével foglalkozik. Ezt követően több mint három teljes könyvet (III. 61 – VII. 4) szentel a harmadik Akhaimenida királynak, I. Dareiosnak (Kr. e. 522–486). Az utolsó három könyv (VII. 4 – IX. 122) I. Xerxés (Kr. e. 486–465) uralkodásának első hét évéről szól, vagyis a görögök elleni hadjáratairól, a Thermopylainál, Artemisionnál, Salamisnál, Plataiainál és Mykalénál vívott nagy csatákról. Az elbeszélés a Mykalénál aratott görög győzelemmel (Kr. e. 479) zárul.²⁴

A történelem menetét meghatározó törvényszerűségeket közvetve a történetíró informátorai, közvetlenül pedig vagy az elbeszélő történetíró maga, vagy pedig az elbeszélések szereplői fogalmazzák meg. Az utóbbiak által kijelentett didaktikus maximákra, vagyis erkölcsi alapelvekre hadd idézzem Kroisos szavait, aki így inti Kyrozt:

[H]a belátod, hogy magad is ember vagy, [é]s emberek fölött uralkodsz, akkor legelőbb is jegyezd meg, hogy az emberi dolgok körforgásának (kyklos) törvénye nem engedi meg, hogy folyvást ugyanazok az emberek élvezzék a szerencse áldásait.

Hérodotos I. 207

Ennek megfelelően Hérodotos a királyságok és az uralkodók történetét rendre a felemelkedés–tetőpont–lehanyatlás hármasságában írja le, példák egész sorával támasztva alá nézetét, miszerint ez a körforgás maga az emberi történelem alaptörvénye.²⁵ Az önmagát folyamatosan ismétlő történelem körforgása az isteni előrelátás (*tu theiu hé pronoie*) és az emberek közötti „együtműködés” folyamán valósul meg. Erről az „együtműködés”-ről azonban tudni kell, hogy az isteni előrelátás végeredményben mindig felülírja az ember korlátozott szabad akaratát.²⁶

[A]minek az isten akarata szerint egyszer meg kell történnie, azt senki emberfia meg nem változtathatja (...) Az a legnagyobb csapás az embernek, hogy sok mindent lát előre, amit nincs hatalma megváltoztatni.

Hérodotos IX. 16

Ezzel összhangban Hérodotos megállapítja, hogy a hódító birodalmak határtalan terjeszkedése és a hódító zsarnokok *hybris*e, féktelen becsvágya, törvényszerűen *nemesis*hez, bukáshoz vezet:

Láthatod, hogy az isten azokra sújt villámaival, akik a legmagasabbra törnek, és nem engedi őket gögjükben tetszelegni, a kicsinyekre pedig úgyszólván rá sem hederít. Láthatod azt is, hogy villáma mindig a legmagasabb fákat és palotákat sújítja, mert az isten azt semmisíti meg, ami a legkiemelkedőbb. Ezért fordulhat elő, hogy egy kisebb hadsereg legyőz egy hatalmasabbat, mert arra az isten irigységében félelmet bocsát vagy vihart küld, és dicstelenül elpusztul. Mert az isten senkinek sem engedi meg, hogy gögög legyen, csak saját magának.

Hérodotos VII. 10e

A körforgás törvényét bemutató elbeszélések folyamatos, lineáris egyetemes történeti időben követik egymást.²⁷ A történeti idő gerincét királylisták – a lydiai (I. 7 skk.), perzsa,²⁸ egyiptomi²⁹ és spártai³⁰ – alkotják, melyeknek egyes pontjai között Hérodotos egyidejűségeket mutat ki.³¹ Az egyetemes történeti tér *spatium mythicumra* és *spatium historicumra* – mítikus térre és történeti térre – tagolódik, ennek megfelelően a királylisták két nagy szakaszra osztják az emberi nem történetének idejét. Az elsőt istenek és hősök uralkodnak. Ez Hérodotos egyetemes történetének (számunkra) alapvetően és egészében fikatív része. A másodikban, mely elér egészen a történetíró saját életidejéig, emberek uralkodnak. Ez Hérodotos egyetemes történetének az a része, amelyet az általa felkutatott forrásokból, valósat, téveset és fikatív egyaránt tartalmazó információkból épített fel.

Mint már mondtuk, az európai történetírás a *Történetekkel* kezdődik. Ugyan a görögök már Hérodotos előtt is készítettek rövid írásos feljegyzéseket, melyek az emlékezet támasztékként szolgáltak,³² sőt születtek városalapításokkal, genealógiával, vagyis nemzetségek leszármazásával, és más, történetinek tekinthető tárgyakkal foglalkozó írott művek is, de az orális, szóbeli irodalom még távolról sem adta át helyét az írottaknak.³³ Hérodotos írásműve e tekintetben is új korszakot nyitott a társadalom és a történeti emlékezet közötti kölcsönkapcsolatban. Míg elődei még „nem törekedtek arra, amivel pedig a szó igazi

értelmében vett történettudomány kezdődik, [azaz] a törvényszerű összefüggések megkeresésére”,³⁴ Hérodotos nem kisebb célt tűzött ki maga elé, mint hogy megkeresse azokat az általános törvényszerűségeket, amelyek a történelem menetét meghatározzák, és (Ritoók Zsigmondot idézve) ezeket úgy írja le, „mint ahogyan Anaximandros a természet, Solón a társadalmi élet alaptörvényét próbálta megfogalmazni”.³⁵ Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy a *Történetek* műfajilag és eszmeileg egyaránt adósa az 5. századi görög néprajznak, földrajznak, genealógiának, orvostudományi irodalomnak, a korai szofizmusnak, költészetnek és tragédiának,³⁶ sőt, a perzsa udvari irodalomnak is.³⁷ Másfelől nyilvánvaló az is, hogy Hérodotos nem titkolt érdeklődése a szájhagyomány, csodálatos jelenségek és a különféle vallások iránt még mindig mélyen az archaikus görögség világában gyökerezett.³⁸ Művébe mítikus, történeti és népmesék, természeti és egyéb csodák százait szötte bele. Kíváncsisága határtalan volt, amint ezt olyan, sokszor parányi és triviális dolgok leírása mutatja, mint a beteljesedett álomlátások, vészjósló jelek, szokatlan kalandok, hirtelen változások, szörnyű kínzások, ravasz hadicselek, csalások, szellemes mondások.³⁹ Nem meglepő tehát, hogy a *Történetek* olvasóinak szélsőséges pártosodása már a keletkezése utáni évtizedekben megkezdődött. Csodálói és ócsárlói között parttalan vita bontakozott ki arról, hogy a műből mi igaz, mi nem. Röviddel a *Történetek* „megjelenése”⁴⁰ után Thukydides,⁴¹ az első „tudományos történész”, aki a történeti ok–okozat összefüggések elemzésében már nem tulajdonított szerepet az isteneknek, őrá célzott, amikor szigorúan elítélte

a költők mindent felnagyító és feldíszító alkotásait (...) [és] a prózaszövegírók⁴² elsősorban nem az igazság kiderítése, hanem a közönség meghódítása végett alkotott [elbeszéléseit] (...) amelyeket idővel annyira átszőnek a mesék, hogy elvesztik hitelüket.⁴³

Korai kritikusai, mint abderai Hekataios⁴⁴ vagy az egyiptomi Manethón⁴⁵ bírálták mind módszerét, mind szavahihetőségét. Ktésias,⁴⁶ egy jelentéktelen történész, aki Hérodotos vetélytársának képzelte magát,⁴⁷ volt az első, aki köntörfalazás nélkül hazugnak (meseköltő, *logopoios*) nevezte.⁴⁸ A Kr. e. 1. században Cicero elnevezte *pater historiae*nek, a történetírás atyjának.⁴⁹ Amikor ezt a magasztaló jelzőt idézzük – ahogyan ezt jószerivel minden Hérodotosról szóló szerző megteszi – elfelejtjük a teljes mondatot, melyben Cicerónál megjelenik: *et apud patrem historiae sunt innumerabiles fabulae*, „a történetírás atyjának művében számtalan mese van”.⁵⁰ Cicero másutt is⁵¹ élesen vitatta hitelességét, mint teszi majd utána számos más görög és római szerző. Közülük kiemelkedik Plutarchos, aki *De Herodoti malignitate*, „Hérodotos rosszindulatáról” című munkájában becsmérelte a *Történeteket*.⁵² A reneszánsz Itáliában a *Történetek* görög szövegét latinra fordították,⁵³ beillesztve a hérodotosi művet a megújuló európai kultúrába és egyúttal feltámasztva az ókori hitelességit, mely aztán szélesen áradva tovább hömpölygött a következő évszázadokban is.⁵⁴ A 19. századi csodálók a hérodotosi műben kimeríthetetlen adatkészletet, az ókori történelem egyik legbecesebb tárgyi forrását látták, míg a kritikusok azt a meggyőződést hangoztatták, hogy a mű nagy része az olvasó szórakoztatását szolgáló szabad fikció.⁵⁵ A huszadik század első felének ókortörténete

továbbra is becses történeti forrást látott benne,⁵⁶ míg végül az utóbbi évtizedek Hérodotos-irodalmából a narratológiai, „elbeszéléstani” elemzés, szövetkezve a posztmodern történetfilozófiának az előadás elején idézett tételével, csaknem teljesen kiszorította a hagyományos forráskritikát. A narratológia Hérodotos *Történeteire*, amiként a ránk maradt ókori és középkori történelmi irodalom egészére, elsősorban mint *szövegre* tekint, mely intertextuális, azaz szövegek alkotta közegben⁵⁷ keletkezett, létezett, és létezik.⁵⁸ Egyelőre azonban a narratológiai elemzések sem tudták megsemmisíteni a makacs dogmatizmussal fenntartott vádat, miszerint Hérodotos számos helyen szándékosan félrevezeti olvasóit, vagyis hazudik.⁵⁹ Úgy tűnik, hogy azok figyelme, akik a hazugság vádját hangoztatják, átsiklik Hérodotos kijelentései fölött, amelyeket az általa gyűjtött információk különböző halmazainak minőségéről tesz. Például: „Az egyiptomiak történetei azoknak valók, akik elhiszik az ilyen meséket. Az én szabályom ebben a munkában az, hogy mindent feljegyzek, amit hallok” (II. 123); vagy: „Énnekem kötelességem feljegyezni, amit hallottam, de korántsem kötelességem mindent az utolsó szóig el is hinné, és egész művemben ehhez a felfogáshoz tartom magam” (VII. 152).

Hasonlóképpen figyelemre méltó, hogy a *Történetekben* Hérodotos nem kevesebb mint negyvenegy helyen jelenti ki valamiről, amit neki mondtak, hogy az szerinte nem igaz.⁶⁰ És még egy tényezővel kell számolnunk, melyre Thukydides meglepően keveset idézett vallomása utal: „...nehéz emlékezni mindarra, amit elmondtak [nekünk]” (I. 22).

Mindezek alapján bátran leszögezhetjük, hogy amiként a fiktív valóságok nem szándékos hazugságok,⁶¹ úgy a szóbeli információkat gyűjtő történész emlékezetének kihagyásai sem azok.

Ezen a ponton térjünk rá a „fiktív valóság” bevezetőben ígért három példájára. Képzeljük el Hérodotosnak egy olyan ókori vagy akár mai olvasóját, aki nem osztja Thukydides és más ókori és modern szerzők fensőséges kritikáját.⁶² Mármost elképzeltetjük-e azt is, hogy ez a semleges olvasó megütközés, bosszúság, vagy éppenséggel elnéző mosoly nélkül olvassa az ilyen és hasonló szövegrészeket:

Halikarnassos felett, a szárazföld belsejében a pédasosiak laktak. Valahányszor őket vagy szomszédaikat veszély fenyegette, Athéna papnőjének hosszú szakálla nőtt.

Hérodotos I. 175

Ez a két mondat az egyik példa, melyet kissé részletesebben tárgyalni fogunk; ez is, mint az előadásomban tárgyalandó további két példa, olyan szövegösszefüggésben jelenik meg, amelyet „tényleges valóság”-nak tekinthetünk. Ebbe a „tényleges valóság”-ba illeszkedik mintegy zárványként a két mondat, melyet „fiktív, kitalált valóság”-ként határozhatunk meg – még akkor is fiktívként, ha a modern olvasó tud arról a hormonzavarról, amely nők szakállnövését idézi elő. Mármost mi is ez a „fiktív valóság”, ha csakugyan több, mint egy meghökkentő cifra? „...tényleges valóság” komor szövetén?⁶³

Hogy tartalmának tudós értelmezésében milyen messzire el lehet menni, vagy inkább tévedni, arra hadd idézzem Barbara Goff angol ókortörténész tanulmányát. Goff szerint Hérodotos itt a görög nő rituális szerepére⁶⁴ céloz, melynek révén, noha polgárjoggal nem bírt, egyfajta „rejtett polgárjog”-gal mégis-

csak rendelkezett, miáltal képes volt arra, hogy egy városát fenyegető veszély közeledtével elől lépjen és védje közösségét.⁶⁵ Barbara Goff felvetését remek érvként fogadhatnánk el a görög nő társadalmi helyzetének pozitívabb megítélése mellett, ha a szakáll, melytől Goff egy futó pillantás után elfordul, nem terelné más irányba a szöveg értelmezését. Kézenfekvő ugyanis, hogy az abnormalis szöveget nem egyéb, mint ómen, előjel.⁶⁶ Mint erről már volt szó, Hérodotos számos helyen utal a történelem menetébe való közvetlen isteni beavatkozásra, hangsúlyozva, hogy „Ha egy várost vagy népet csapás fenyeget, azt általában előre megjelentik a jósjelek” (VI. 27). Másutt pedig ezt olvassuk: „Nincs semmi okom rá, hogy a jóslatok igazságát kétségbe vonjam és azt állítsam, hogy nem a valóságot mondják. Cáfolni sem próbálom őket” (VIII. 77).

Tekintve a pédasosi jósjel szövegkörnyezetét – ez Kária⁶⁷ megszállása a perzsa Kyros hadserege által – a szakáll nem is az első baljós jelenség, mely megelőzi a közeledő perzsa hódítót. Kária megszállásakor ugyanis először a knidosiak adják fel építkezésüket, mellyel földjüket védekezésüként erődített szigetté akarják változtatni, mert a munkások „sziklatörés közben, mintha csak isteni végzés hozná, (...) egyre-másra sérüléseket szenvednek testük minden táján, de kiváltképp a szemükön” (I. 174). Felismerve, hogy ennek természetfölötti oka kell hogy legyen, a knidosiak jóslatot kérnek a delphoi jóshelytől, hogy megtudják, mi akadályozza munkájukat. A delphoi Pythiától kapott válasz visszamenőleg igazolja a vészjósló előjeleket:

*A földszorost ne ásd fel, rá bástyát ne rakj,
Ha Zeus akarja, úgy sziget lett volna ez.*

Hérodotos I. 174

Így nem marad más hátra, mint hogy a knidosiak ellenállás nélkül megadják magukat. Azután, hogy Knidos elesik, következik a megjegyzés a pédasosi papnő szakálláról, melyhez Hérodotos röviden hozzáfűzi, hogy Kária lakói közül a hódítónak csak a pédasosiak álltak ellen egy ideig, de hamarosan ők is vereséget szenvedtek – ami visszamenőleg igazolja, hogy az ómen valóban a közelgő vészre figyelmeztetett.

A „normális” elvárásokkal ellentétes jelenségek, mint amilyen egy nő hosszú szakállja, természetessé válnak, amint annak látószögéből nézünk rá, aminek bekövetkeztét megjósolja. Ahogyan Thomas Harrison mondja Hérodotos vallásosságáról szóló könyvében: „semmi csodálatos nincsen a csodákban: pusztán azért látszanak annak, mert az ember csak tökéletlenül érti meg a világot”.⁶⁸

Hérodotos műve nyolcadik könyvében még egyszer beszél a pédasosi papnőről. Míg a papnő első említése a perzsa hódítás győzelmes kezdeteire, Kyros korára esik (Kr. e. 559–530), addig a második a Xerxés salamiszi veresége (Kr. e. 480. szeptember) utáni időre. A papnő tehát a görög–perzsa háborúk történetének két ellentétes fordulópontján jelenik meg. Ennek megfelelően második fellépésének szövegkörnyezete is drámai. A perzsa királyt, Xerxést halljuk, amint tanácsadóhoz fordul: megkockáztasson-e egy tengeri ütközetet Salamisnál? Mind egyik tanácsadó az ütközet mellett szól, kivéve Artemisiát, Halikarnassos csatlós királynőjét, aki szerint a görögök katonái „annyival erősebbek a tengeren [Xerxés katonáinál], mint a férfiak az asszonyoknál” (VIII. 68). Noha a perzsa királynak tetszenek Artemisia szavai, végül mégis az ütközet mellett dönt – hiszen

végzetének be kell teljesednie. Következik az ütközet közvetlen előzményeinek, majd az ütközetnek magának leírása. Artemisiának a csatában mutatott harci erényeiről Xerxés csodálattal nyilatkozik, míg a saját hadseregéről lesújtóan beszél, keserűen utalva Artemisia korábbi szavaira: „Embereim asszonyokká váltak, asszonyaim pedig férfiakká” (VIII. 88).

Miután belátja, hogy Salamisnál teljes vereséget szenvedett, elhatározza, hogy visszavonul. Tanácsadói szerint viszont maradnia kellene és tovább harcolnia görög földön. Artemisia ismét a tanácsadók ellen szól, sürgetve a királyt, hogy haladéktalanul térjen haza Perzsiába. Az ironikus Hérodotos szerint

[t]etszettek Xerxésnek (...) [Artemisia szavai], mert pontosan azt fejezték ki, amire maga is gondolt. Véleményem szerint [mármint Hérodotos véleménye szerint] akkor sem maradt volna Hellászban, ha a világon minden férfi és nő azt tanácsolja neki, annyira elfogta a félelem. Így hát megdicsérte Artemisiát, és rábízta az ágyasaitól született néhány fattyú gyermekét, akik vele voltak, hogy vigye magával Ephesosba. [Törvényes] fiait [pedig] a pédasosi Hermotimos őrizetére bízta, ő volt a király első heréltje.

Hérodotos VIII. 103–104

Itt, látszólag Pédasosnak, Hermotimos származási helyének pontosításául, Hérodotos megismétli az első könyvből már ismert rövid kitérőt:

A pédasosiak Halikarnassos fölött laknak, s azt mesélik, hogy a következő eset történt meg náluk. Amikor valami közeli veszély fenyegeti a városban vagy a környéken lakókat, Athéna pédasosi papnőjének dús szakálla nő.

Ebben az esetben a papnő szakálla, ez a kétértelmű nemi attribútum, a közvetlen szöveggörnyezet szimmetrikus gyújtópontjaira utal, nevezetesen, egyrészt Xerxés mondására a nőkről, akik az ütközetben férfivá lesznek, másrészt pedig Hermotimos kasztrált mivoltára: Hermotimosra, aki férfi volt, most pedig szakálltalan, nemzésre képtelen herélt. A pédasosi papnőt idéző kitérő ugyanakkor arra is szolgál, hogy bevezessen egy újabb elbeszélést, mely Hermotimos életéről szól:⁶⁹

Ezt a pédasosi Hermotimos korábban súlyos sérelem érte, amiért olyan kegyetlen bosszút állt, amilyent tudomásunk szerint még egyetlen ember sem. Az ellenség kezébe került hadifogolyként, és eladták egy Paniónios nevű chiosi embernek, aki a legistenelenebb módon lett gazdaggá. Formás fiatal fiúkat vásároltatott össze, majd kiheréltette és jó pénzen eladatta őket a sardisi és ephesosi piacon. A barbárok ugyanis többre tartják a megbízható herélteteket, mint azokat a fiúkat, akik nem veszítették el a férfiasságukat. Paniónios tehát ebből élt, és számos fiút kiheréltetett, köztük Hermotimos is. Hermotimos (...) Sardisból a király [azaz Xerxés] tulajdonába került, s idő múltán Xerxés őt kedvelte a legjobban valamennyi heréltje között. Amikor a király az Athén elleni hadjárat szervezésére Sardisba ment, Hermotimos valamilyen ügyes-bajos dologban Mysia Atarneus nevű vidékére utazott, ahol khiosziak laktak, és [ott] összetalálkozott Panióniosszal.

Hérodotos VIII. 105–106

Barátságot tetteve Hermotimos szép szavakkal előadta Panióniosnak, hogy szerencsését tulajdonképpen neki köszönheti, és rábeszélte, hogy feleségéstől és gyermekestől költözzék Sardisba, ahol ő majd tejből-vajból fogja fürdetni mindnyájukat. Ám amikor Paniónios és családja elfogadta a meghívást és Sardisba költözött,

Hermotimos valamennyiüket elfogatta, s így szólt: „Te nyomorult gazember, aki a legaljasabb mesterségből lettél gazdaggá! Mondd, mit vétettem én ellened vagy családod bármelyik tagja ellen, hogy belőlem, aki férfi voltam, egy ilyen semmit csináltál? Azt hitted, hogy a nagy istenek előtt rejtve maradnak aljas tetteid? Nos, az égi igazság a kezemre juttatott, és most zokszó nélkül ki kell állnod azt a büntetést, amelyet rád mérek.” Keserű szavai után előhozatta Paniónios gyermekeit, és arra kényszerítette az apát, hogy heréltje ki őket, sorban mind a négy fiút. Paniónios kénytelen volt engedelmessé válni, s ekkor Hermotimos a fiúkra parancsolt rá, hogy heréltje ki az apjukat. Így állt bosszút Hermotimos Paniónioson. (Uo.)

Tágabb szöveggörnyezetében tekintve Hermotimos és Paniónios története Xerxés történetének párhuzama. Míg a rab- szolgálja-kereskedő Paniónios istentelen foglalkozást űz, addig Xerxés megszentelteteni a meghódított görög városok szentélyeit (VIII. 109); míg Paniónios fiaival együtt szörnyűséges módon bűnhődik, addig Xerxés vereséget szenved Salamisnál, és dicstelenül visszavonul. Amiként a perzsa háborúk eredményét, úgy Paniónios sorsát is az istenek tervezték el. Ahogy Hérodotos egy másik helyen mondja:

az isten rendelte így a dolgot (...) hogy nyilvánvalóvá tegye az egész emberiség előtt: a nagy vétkeket nagy büntetéssel torolják meg az istenek.⁷⁰

Hérodotos II. 120

A történetnek további mondanivalója is van a kölcsönösség elvéről és a szerencse forgandóságáról.⁷¹ A kölcsönösségről: Paniónios megfosztotta Hermotimos utódaitól, viszontásul most ő maga veszíti el a reményt arra, hogy valaha is születhetnek utódai. A szerencse forgandóságáról: Paniónios hasznot húzott fiúk kasztrálásából, most maga is el kell hogy szenvedje férfiassága elvesztését. És viszont: Hermotimos kasztrálták és elajándékozták, mint egy tárgyat, ám ezáltal magas méltóságra emelkedett a perzsa udvarban, ami képessé teszi arra, hogy maga is ajándékozhatson és kasztráltathasson.

Térjünk itt rá harmadik példánkra. Korábban már említettem, hogy Hérodotos szerint a görögök és a barbárok közötti konfliktusok Kroisos, Lydia királya korában kezdődtek. Mint idéztem, a barbár uralkodók közül Kroisos volt az első, aki a görögök egy részét meghódította és adófizetésre kötelezte (I. 6). A *Történetek* első könyvében Hérodotos röviden előszámolja a Lydiában egymás után uralkodó Hérakleida és Mermnada dinasztia királyait. Szerinte a Hérakleidák utolsó uralkodója Kandaulés volt, a Mermnádák első királya pedig Gygés. Harmadik példánk az erről a dinasztiaiváltásról szóló elbeszélés, melynek három szereplője Kandaulés, Kandaulés névtelen felesége⁷² és Gygés.

Az elbeszélés, kivonatosan, a következő:

Kandaulés [király] rajongva szerette feleségét, és szerelmében szentül hitte, hogy az ő felesége a világ legszebb asszonya. Minthogy ez meggyőződése volt, egyik testőre, Gygés (...) előtt, akit a legjobban kedvelt s akivel legfontosabb titkait is mindig megosztotta, dicsekedve magasztalta felesége szépségét. Egy napon a király, akire fenyegető sors várt, így szólt Gygéshez: „Gygés, úgy érzem, nem hiszed el, amit feleségem szépségéről mondok neked! Hanem mert a halandók általában kevésbé hisznek a fülüknek, mint a szemüknek, ejtsd szerét, hogy egyszer meztelenül láthasd.” Gygés azonban elszörnyedve felkiáltott, s így válaszolt: „Uram, milyen feslett dolgot javasolsz nekem (...) Abban a pillanatban, amikor egy nő leteszi ruháját, szemérmességét is leteszi (...) Én készségesen elhiszem, hogy valóban ő a legszebb valamennyi nő között, de könyörögve kérek, ne kívánj tőlem olyasmit, ami ellene mond a szokásoknak!” (...)

De Kandaulés így válaszolt: „Bátorság, Gygés! Ne félj tőlem, mert nem akarlak én téged próbára tenni, s attól se félj, hogy a feleségetől érhet valamiféle bántalom. Elrendezem én a dolgot, és ő észre sem fogja venni, hogy te meglested. Abban a szobában ugyanis, amelyben alszunk, majd a nyitott ajtó mögé állítalak. Ha én beléptem, utánam a feleségem is megjelenik, és odamegy az ágyához. A bejárat mellett van egy szék. Erre rakja ruháit, szép sorban (...) s azalatt nyugodtan megnézheted. Amikor pedig a széktől az ágyához megy, s hátat fordít neked, módod lesz rá, hogy távozz az ajtón, és ő ne vegyen észre.

Gygés sehogy sem tudott kitérni a kérés elől, így hát beleegyezett. Kandaulés pedig, mikor úgy találta, hogy érkezett a lefekvés ideje, bevezette Gygést a szobába (...) Gygés itt végignézhette, amint az asszony megjelenik és ruháit lerakja a székre, majd amikor a nő háttal neki odament az ágyhoz, ő titokban kilopózott. Az asszony azonban észrevette (...) Mikor látta, hogy férje ily módon kiszolgáltatta, szégyenében nem sikoltott fel (...) de feltette magában, hogy bosszút áll Kandaulésón. A lydek körében ugyanis, mint általában a barbár népeknél, még egy férfi is rendkívüli szégyennek tartja, ha meztelenül látják.

(...) Reggelve kelvén (...) üzent Gygésért (...) mikor [Gygés] belépett, az asszony a következőket mondta: „Most, Gygés, két lehetőség áll előtted, és rád bízom a döntést, hogy a kettő közül melyiket választod. Vagy megölöd a királyt, s aztán a tiéd leszek én és a lyd királyság is, vagy pedig neked kell itt meghalnod nyomban.

(...) Gygés (...) könyörögve kérte a királynét, ne kényszerítse őt ilyen helyzetbe (...) De hasztalan próbálkozott, s végül belátván, hogy kénytelen-kelletlen választania kell: vagy ő öli meg urát, vagy vele végeznek (...) a következő szavakat mondta úrnőjének: „Ha már arra kényszerítesz, hogy akaratom ellenére⁷³ végezzek férjeddal, mondd meg, miképp keríthetjük őt hatalmunkba.” Az asszony így válaszolt: „Arról a helyről kell majd rátörned, ahonnan az ő biztatására meglestél engem, s amikor elaludt, a te kezdtől kell meghalnia!”

Gygést (...) az asszony bevezette a szobába, s a mögé az ajtó mögé állította, és a kezébe tört adott. Mikor pedig Kandaulés nyugalomra tért, Gygés előrohant, és megölte a királyt, s övé lett az asszony és a királyság (...)

(...) amikor a lydek Kandaulés halála miatt haragjukban fegyvert fogtak, Gygés hívei a többi lyddel abban állapodtak meg, hogy akkor legyen Gygés a király, ha Delphoiban a jósda is királlyá nyilvánítja, ha pedig nem így történik, vissza kell adnia az uralmat a Hérakleidáknak. A jósda megerősítette Gygést hatalmában (...). A Pythia csak annyit tett a jóslathoz, hogy a Hérakleidák majd még bosszút állnak Gygés ötödik utódján. Ezzel a jóslattal azonban sem a lydek, sem királyaik nem törődtek mindaddig, amíg az valóban be nem teljesedett.

Hérodotos I. 8–13

A két egymást követő lyd dinasztia hérodotosi történetének nincsen említésre méltó történeti értéke, eltekintve attól, hogy Gygés valószínűleg azonos a Kr. e. 7. századi asszír szövegekben felmerülő Gugguval, Lydia királyával.⁷⁴ Elbeszélésében Hérodotos azonban Lydia egy görög eredetű, mára elveszett fiktív történetére⁷⁵ támaszkodik. Az elbeszélésnek több ókori változatáról is tudunk,⁷⁶ amelyeknek fennmaradt szövegtörvényei nem állnak össze egységes narratívává. A törvények fő motívumai, külön-külön vagy együttesen, nagy karriert futottak be. Előrebocsájtva néhány kiemelkedő modern adaptációt, had említsem meg Théophile Gautier 1844-ben publikált regényét,⁷⁷ André Gide 1901-ben megjelent színjátékát⁷⁸ és Alexander von Zemlinsky 1935-36-ban komponált operáját. Legújabb kori visszhangjai közül Michael Ondaatje *The English Patient* (Az angol beteg) című regényét emelem ki (New York, 1992), melyet 1996-ban Anthony Minghella filmesített meg;⁷⁹ a film hét Oscar-díjat kapott. Nem bocsátkozhatunk itt bele, de említés nélkül sem hagyhatjuk, hogy 1886-ban megjelent, *Psychopathia Sexualis* című könyvében⁸⁰ a pszichiáter Richard von Krafft-Ebing „kandaulizmus” néven tárgyalta azt a beteges kényszert, amely Kandaulést arra bírja, hogy barátjával titokban megossa felesége meztelenségének látványát.

Az ókori változatok⁸¹ közül a Nicolaus Damascenus által megőrzött⁸² különösen közel áll a Hérodotoséhoz. Eszerint Kandaulés hűséges testőrét, Gygést a kis-ázsiai Mysiába küldi, hogy kísérje onnan hozzá Tudót, Arnossus király leányát, akit királynőjévé kíván tenni. A visszaúton Gygés beleszeret Tudóba, aki megérkezvén elpanaszolja viselkedését Kandaulésnak. Megtudva, hogy a király ezért halállal szándékozik büntetni őt, Gygés az éj leple alatt meggyilkolja Kandaulést, és elfoglalja trónját. A Hérodotosnak mintául szolgáló változatban az ok azonos, az ok azonban látszólag más: ott Kandaulés minden szokást és tilalmat félresöpörve dicséri Gygés előtt felesége szépségét, elvakultan sürgetve testőrt: ismerje el, hogy „ő a legszebb valamennyi nő között”. Nem tudjuk, vajon a Nicolaus-féle változat elveszett eredetijében is magasztalta-e a király Tudu, a leendő királyné szépségét, mielőtt elküldte érte hű szolgáját, hogy kísérje őt hozzá. De valószínű, hogy ez így volt, különben hiányzott volna a dramaturgiai ok, amiért a már-már jóbarát szolgálja szerelemre gyullad ura jegyese iránt. Az elbeszélésben könnyen felismerhetjük a középkori Trisztán és Izolda-regény motívumainak gyökereit.⁸³ A regényben Marke király unokaöccsét, Trisztánt küldi Izolda királynőhöz, hogy kérje meg számára a kezét. Trisztán és Izolda azonban bonyolult körülmények között egymásba szeretnek, ezért Trisztánnak menekülnie kell Marke bosszúja elől. A középkori

regény legnagyobb metamorfózisa Richard Wagner *Tristan und Isoldéja*, melyről, rossz lelkiismeretű rajongással, így kiált fel Thomas Mann: „[Ez az opera] egyike azoknak a szörnyű, kegyetlen alkotásoknak, amelyek az elvetemült, zseniális dilettantizmus züllött pompájával fölrázzák, elhárítják, kínozzák, boldogítják, földre sújtják a lelket.”⁸⁴

Nem véletlen, hogy a történet ókori változataiban lakozó kétértelműségek leghívebb, de legalábbis legközvetlenebb kifejtését Thomas Mann *Doktor Faustus*-ában⁸⁵ találjuk. A regény főhőse, Adrian Leverkühn zeneszerző legjobb barátját, akibe szerelmes is, bízza meg azzal, hogy nevében kérje feleségül a szép és fiatal Marie Godeau-t – mi más történhet, mint hogy a barát nem Adrian, hanem saját maga számára kéri meg Marie-t?

Hérodotosz Kandaulés-elbeszélésében első pillantásra a perzsa udvari irodalom alapelemeit vélhetjük felfedezni – de ezek listájából, úgymint hűségvesztés, udvari összeesküvés, kegyetlen büntetés, még kegyetlenebb bosszú, árulás, hárem-intrika, hálószoja-jelenet, a férfiakéval azonos hatalmú nők stb.⁸⁶ – csak néhányat találunk meg benne. Valószínűbb a már említett feltevés, miszerint a Kandaulés-történet változatainak háttérben görög elbeszélés áll. Ezt Hérodotosznál két jellegzetes részlet is megerősíteni látszik. Az első: a történet bevezetésében az elbeszélő mintegy mellékesen megjegyzi Kandaulésról, hogy fenyegető sors vár rá. A második: a történet végén megtudjuk, hogy – a történet utójátékaként – a delphoi jósdá a következőt jövendöli: a Héraklidák, Kandaulés ösei, majd a túlvilágról bosszút fognak állni Gygés ötödik utódján, Kroisoson, amiért őse megfosztotta Kandaulést feleségétől, trónjától és életétől. A két részlet – vagyis az isteni előrelátásból következő figyelmeztetés, majd az orákulum nyílt jóslata, melyet azonban dörességükben sem Gygés, sem utódai a trónon, sem a lyd nép nem vesz tudomásul mindaddig, amíg az valóban be nem következik – ívet rajzol a történet fölé. Kandaulés voyeurizmusa, leleskedése, melyet Hérodotosz pontosan leír, de amiről aligha tudja, hogy lealjasító betegség, Gygés vonakodása és önző beleegyezése a bűnös leleskedésbe, mellyel valójában megerősöskölja a királynét, és a rettenetes következmények: a királyné szemérmének meggyalázása, Kandaulés meggyilkolása, trónjának és feleségének elragadása – mind-mind megbocsáthatatlan bűnök, melyek földbe tapossák a hagyomány által szentesített erkölcsöt.

Kandaulés nem tervezi meg tetteit. Hérodotosz szerint ebből következik, hogy rá „fenyegető sors vár”.⁸⁷ Ugyanígy súlyosan esik a latba elbizakodott tudatlansága: azzal, hogy megengedi Gygésnek, sőt kényszeríti arra, hogy eldöntse: valóban olyan szép-e a királyné, mint ahogyan ő mondja, a társadalom rendje ellen támad. Amikor tehát Gygés igyekszik elhárítani ezt, azzal nem egyszerűen csak a király jogait védi, ahogyan ez a testőr kötelessége, hanem egyszersmind a társadalom rendjét is.⁸⁸ Hogy ebben kudarcot vall, oka lesz annak, hogy a királynak rettenetes módon éppen annak a kezétől kell meghalnia, akinek meg kellene védenie őt.

Egy az egyiptomi Oxyrhynchosban talált görög papirusz megőrizte a Kandaulés–Gygés elbeszélés elveszett tragédia-változatának egy töredékét. Ez Kandaulés feleségének monológja, melyben az itt is névtelenül maradó királyné elmondja, hogyan hitte először, hogy merénylő les rá az ajtó mögül, amíg észre nem vette, hogy Kandaulés még ébren van, amiből megértette, „mi történt, és mely férfi tette ezt”; majd hogy ezek után hogyan töltötte mélyen felzaklatva, álmatlanul, bosszút forralva az éjszakát, és reggel hogyan küldetett el Gygésért.⁸⁹ A papirusz keltezése bizonytalan, és a szakértők vitája eldöntetlen arról, hogy a szövegtöredék egy olyan tragédiából származik-e, amely Hérodotosz Kandaulés–Gygés elbeszélésének alapjául szolgált, vagy inkább egy jóval későbbi, hellénisztikus kori tragédiából való, mely Hérodotosz alapján íródott. Annyi mindenesetre biztos, hogy Hérodotosz művére különösen megtermékenyítően hatottak a homérosi eposzok és az 5. századi tragédiaköltészet, mely az emberi cselekvést isteni és emberi cselekvések és motivációk drámai összjátékaként írta le.⁹⁰

Hérodotosz műve Kroisossal kezdődik, Kandaulés történetével folytatódik, akinek vesztét a felesége ellen elkövetett bűne okozza, és Xerxés uralkodásának végével fejeződik be. Ami Xerxést illeti, ő először fivére feleségét üldözi szerelmével, majd annak leányát hozzáadja saját fiához, hogy aztán mindennek tetejébe saját menyét szeretőjévé tegye. Erkölcsi megsemmisülését ez a mélységesen züllött házasságtörés okozza.⁹¹ További kompozíciós és tematikus szimmetriát is találunk: Kroisos az első barbár uralkodó, aki görög területet foglal el, Xerxés az utolsó hódító, aki hódítása feladására ítéltetik. Kandaulés és Xerxés történetei nem véletlenül zárják közre a *Történetek* nagy narratíváját: azonos erkölcsi alaptétel képezi magukat, mely Hérodotosz művének fő mondanivalói közé tartozik.⁹² Ahogyan egy másik perzsa uralkodó kapcsán olvassuk az imperialista hódítók szükségyszerű bukásának okairól:

Kambysés nem igaz szívű ember, mert ha az volna, nem kívánná a más országot a magáén felül, és nem akarna leigázni olyan embereket, akik mit sem vétettek ellene.

Hérodotosz III. 21

Előadásom elején már említettem Plutarchosz *Hérodotosz rosszulindulatáról* című kritikai művét,⁹³ hadd zárjam ugyanezzel. Plutarchosz fő kifogása szerint Hérodotosz a perzsa háborúk történetében ahelyett, hogy a görögök győzelmének ábrázolására összpontosította volna minden erejét, a görög városállamok egymás közötti marakodását és széthúzását festette le. Plutarchosz ezzel azt az azóta is újra meg újra felmerülő politikai követelést fogalmazza meg, amely szerint a történészeknek meg kell találni az események „helyénvaló”, „politikailag korrekt” értelmezését. Aki ennek enged, többnyire „alternatív történelmet” kényszerül írni. Plutarchosz és utódai, ezek a hol naiv, hol könyörtelen nacionalisták úgy vélik, a történetírás dolga a múltbéli dicső tettek, nem pedig a szégyenletesek feltárása.⁹⁴ A történész hazugságai igazából itt kezdődnek.

Jegyzetek

- 1 Vö. Pritchett 1993.
- 2 Jenkins 1991; 1995; 2003a; 2003b; 2009.
- 3 Jenkins 2003b, xii.
- 4 Vö. A. Macfie: Review of *Keith Jenkins Retrospective* (review no. 1266).
http://www.history.ac-uk/review/1266 (London, 2017).
- 5 Vö. White 1973; 1978a; 1978b; Ricoeur 1983–1985; White 1987.
- 6 Esterházy Péter: *Harmonia caelestis*. Budapest, 2000, 9.
- 7 Vö. Luraghi 2001; Bakker – de Jong – van Wees 2002; Dewald–Marincola 2006; valamint D. Branscome: „An Anthology of Herodotean Scholarship. Review-Discussion of R. Vignolo Munson (ed.): *Herodotus and the Narrative of the Past* 1-2. *Oxford Readings in Classical Studies*. Oxford 2013”: *Histos* 10, 2016, lvi–lxx stb.
- 8 Ellis 2017; vö. Irwin 2014.
- 9 Vö. elsősorban Asheri 2007a.
- 10 Az évszámok, hacsak másként nem jelölöm őket, az időszámításunk kezdete előtti időkre utalnak.
- 11 Az utazások sorrendjére és az egyiptomi utazás valószínű dátumára lásd Lloyd 1975, 61 skk. Hérodotos életéről lásd Asheri 2007a, 5 skk.
- 12 Vö. Asheri 2007a, 3 skk.
- 13 Ἡρόδοτος Ἀλικαρνησέως ἱστορίας ἀπόδεξις.
- 14 Hérodotos I. 1, ford. Ritoók 2006, 434 és Muraközy 2007, 9. – A továbbiakban, ha másként nem jelölöm, a *Történetek*ből vett idézeteket Muraközy Gyula fordításában, az említett kiadásból idézem.
- 15 ἀπόδεξις az ἀποδείκνυμι, ‘bemutatni’, ‘előadni’ igéből, vö. Asheri 2007b, 72 sk.
- 16 Vö. Munson 2001, *histor* címszó; Fowler 2006, 29 sk.
- 17 Vö. Fowler 2006.
- 18 Photius: *Bibliotheca* 190; Asheri 2007a, 1.
- 19 Vö. Lateiner 1986; Irwin 2014.
- 20 Ellis 2007, 104. Vö. Irwin 2014. A *Hippocrates Corpus* hatására lásd még Thomas 2000; Bakker 2002.
- 21 A προσθήκη, ‘kitérés’ (IV. 30); παρενθήκη, ‘betoldás’ (VII. 171) meghatározására lásd Marincola 2006, 14; van Wees 2002, 321; de Jong 2002.
- 22 Vö. de Jong 2002, 255.
- 23 Marincola 2006, 16.
- 24 Feltehetőleg, hogy ne kelljen szólnia az Athén és Spárta között hamarosan kibontakozó háborúról, vö. Ritoók 2006, 434 – IX. 92–96.
- 25 Ritoók 2006, 429 skk.; Asheri 2007a, 36 skk.
- 26 Asheri 2007a, 37 sk.
- 27 Ha esetleg hallott is valamit Hérodotos az egyiptomiak duális, egyszerre ciklikus és lineáris időfelfogásáról (Assmann 1975; Assmann 2011), azt el kellett vetnie, mert ellentmondott az ő körforrás-modelljének.
- 28 Lásd Lloyd 1975, 175.
- 29 Lloyd 1975, 185 skk.
- 30 Lloyd 1975, 178 sk.
- 31 Lloyd 1975, 171 skk.
- 32 Thomas 1989, 15–94; 1992, 74 skk.
- 33 Itt nincsen helyünk beszélni az írás nélküli társadalmak történeti emlékezetéről. Vö. Assmann 1990.
- 34 Ritoók 2006, 426.
- 35 Ritoók 2006, 429.
- 36 Lateiner 1986; Murray 2001; Boedeker 2002; Slings 2002; Saïd 2002; Osborne 2002; Marincola 2006; Fowler 2006; Griffin 2006; Griffiths 2006; és vö. Kaiser 1968, 213 skk.
- 37 Szabó Á.: *Óperzsa novellák*. Budapest, 1948; uő: *Hérodotoszi novellák*. Budapest, 1959; Harmatta 1999.
- 38 Thomas 2006, 61 sk.
- 39 Asheri 2007a, 14 sk.
- 40 A „publikáció” modern fogalmát aligha lehet ókori művekre alkalmazni, így a *Történetek* “megjelenésének” ideje sem határozható meg pontosan. Vö. Evans 1991, 89 sk.
- 41 Lásd pl. Grant 1995, 8; Bakker 2002, 32; Rösler 2002, 79; Raaflaub 2002, 153 sk., 179.
- 42 λογγράφος, *logos*-író, vö. de Jong 2002, 255.
- 43 Thukydides I. 21, 1 (Muraközy Gyula enyhén módosított fordítása); vö. Thukydides I. 22, 4, II. 41, 4.
- 44 Vö. Diodorus I. 69, 7.
- 45 *FGrHist* 3a 3C T 7a; vö. Burstein 1996, 593 skk.
- 46 Wiesenhöfer–Rollinger–Lanfranchi 2011.
- 47 Vö. Murray 2001, 42.
- 48 *FGrHist* 688 T 8, vö. Hornblower 2006, 310; Asheri 2007a, 51.
- 49 Cicero: *A törvények* I. 5.
- 50 Uo.
- 51 Cicero: *De Divinatione* II. 56, 116.
- 52 Diodoros I. 69, 7; vö. Hornblower 2006, 313; Josephus Flavius: *Contra Apionem* I. 16; Plutarchos: *De Herodoti malignitate*; vö. Hornblower 2006, 316; Baragwanath 2008, 9–22; Marincola 2009, 14; Aelius Aristides: *Or.* XXXVI. 41–52; Aelius Harpocrationra lásd Cameron 2004, 156; Libanius R. Foerster (szerk.): *Libanii opera*. Leipzig, 1903–1927, vö. Momigliano 1990, 39 sk. Lásd még Momigliano 1958; vö. Riemann 1967 (*non vidi*, idézi Asheri 2007a, 50 skk.); Kaiser 1968, 224 sk.
- 53 Lorenzo Valla fordítására (Véence, 1474) lásd Pagliaroli 2006; Asheri 2007a, 53 sk.; vö. Gambino Longo 2012.
- 54 Asheri 2007a, 53 sk.
- 55 Vö. Jacoby 1913; Ritoók 2006, 426.
- 56 Vö. Jacoby 1913.
- 57 Vö. Assmann 1999, 273 skk.
- 58 Vö. Iser 1978; Tompkins 1980; Iser 1989, 31 skk.; Baragwanath 2008, 22 skk.
- 59 A hazugság meghatározásához vö. Barnes 1994; Carson 2010.
- 60 Dewald 1987, 151.
- 61 Vö. Barnes 1994; Carson 2010.
- 62 Fehling 1979.
- 63 Mivel egy más témájú elbeszélésbe ékelődik, a pédasosi papnőről szóló két rövid mondat formailag és tartalmilag önálló kitérőnek, προσθήκη-nek vagy παρενθήκη-nek tekinthető.
- 64 Vö. Connelly 2007.
- 65 Goff 2008.
- 66 Vö. Harrison 2000, 64 skk.
- 67 Asheri 2007b, 192.
- 68 Harrison 2000, 64–101, az idézet a 101. oldalról.
- 69 Vö. Hornblower 2003.
- 70 Vö. Fisher 2002.
- 71 Braund 1998, 166 sk.
- 72 Platón: *Allam* II. 359c–e szerint a királynő neve Nyssia.
- 73 Vö. Harrison 2000, 237.
- 74 Asheri 2007b, 83.
- 75 Asheri 2007b, 79 skk.
- 76 Pedley 1972, 15 skk.; Pichler 1986; Asheri 2007b, 81 sk.
- 77 T. Gautier: *Le roi Candaule*. Paris, 1844.
- 78 A. Gide: *Le roi Candaule*. Paris, 1901.
- 79 Vö. Harrison 1998.
- 80 R. v. Krafft-Ebing: *Psychopathia Sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*. Stuttgart, 1886.
- 81 Lásd Platón: *Allam* II. 359c–e.
- 82 Nicolaus Damascenus: *FgrHist* 90 F 47.

- 83 Vö. G. Anderson: *King Arthur in Antiquity*. London – New York, 2004, 75 skk.
 84 T. Mann: A pojáca (*Thomas Mann elbeszélései*. Budapest, 1961, 121).
 85 T. Mann: *Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn, erzählt von einem Freunde*. Berlin–Frankfurt, 1947.
 86 Murray 2001, 41 sk.
 87 Vö. de Bakker 2015, 157.
 88 Vö. Philippakis 1997.
 89 P. Oxy. 2382; *TrGF* 2 664; Lobel 1949; Page 1951. Vö. Said 2002, 133 skk.
 90 Griffin 2006, 46.
 91 IX. 108–113; vö. Dewald 2006, 158.
 92 Vö. Griffiths 2001; Moles 2002, 48 sk.
 93 Vö. Hornblower 2006, 316.
 94 Vö. Marincola 2009, 14.

Bibliográfia

- Asheri, D. – Lloyd, A. B. – Corcella, A. 2007. *A Commentary on Herodotus Books I–IV*. Ed. by Oswyn Murray and A. Moreno, with a contribution by Maria Brosius. Oxford.
- Asheri, D. 2007a. „General Introduction”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 1–56.
- Asheri, D. 2007b. „Book I.”: Asheri–Lloyd–Corcella 2007, 59–218.
- Assmann, J. 1975. *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten*. Heidelberg.
- Assmann, J. 1990. „Guilt and Remembrance. On the Theologization of History in the Ancient Near East”: *History and Memory* 2, 5–33.
- Assmann, J. 1999. *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. Budapest.
- Assmann, J. 2011. *Steinzeit und Sternzeit. Altägyptische Zeitkonzepte*. München.
- Bakker, E. J. 2002. „The Making of History. Herodotus’ *Historiēs Apodexis*”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 3–32.
- Bakker, E. J. – de Jong, I. J. F. – van Wees, H. (szerk.) 2002. *Brill’s Companion to Herodotus*. Leiden–Boston–Köln.
- Baragwanath, E. 2008. *Motivation and Narrative in Herodotus*. Oxford.
- Barnes, J. A. 1994. *A Pack of Lies. Towards a Sociology of Lying*. Cambridge.
- Boedeker, D. 2002. „Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 97–116.
- Braund, D. 1998. „Herodotus on the Problematics of Reciprocity”: C. Gill – N. Postlethwaite – R. Seaford (szerk.): *Reciprocity in Ancient Greece*. Oxford, 159–180.
- Burstein, S. M. 1996. „Images of Egypt in Greek Historiography”: A. Loprieno (szerk.): *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*. Probleme der Ägyptologie 10. Leiden – New York – Köln, 591–604.
- Carson, T. L. 2010. *Lying and Deception. Theory and Practice*. Oxford.
- Connelly, J. B. 2007. *Portrait of a Priestess. Women and Ritual in Ancient Greece*. Princeton–Oxford.
- de Bakker, M. 2015. „Explaining the End of an Empire. The Use of Ancient Greek Religious Views in Late Byzantine Historiography”: A. Ellis (szerk.): *God in History. Reading and Rewriting Herodotean Theology from Plutarch to the Renaissance. Histos Supplements* 2015, 127–171.
- de Jong, I. J. F. 2002. „Narrative Unity and Units”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 245–266.
- Dewald, C. 1987. „Narrative Surface and Authorial Voice in Herodotus’ *Historiēs*”: *Arethusa* 20, 147–170.
- Dewald, C. 2006. „Humour and Danger in Herodotus”: Dewald–Marincola 2006, 145–164.
- Dewald, C. – Marincola, J. (szerk.) 2006. *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge.
- Ellis, A. 2017. „Fictional Truth and Factual Truth in Herodotus”: L. Hau – I. Ruffell (szerk.): *Truth and History in the Ancient World. Pluralizing the Past*. Routledge Studies in Ancient History. London – New York, 104–129.
- Erskine, A. (szerk.) 2009. *A Companion to Ancient History*. Blackwell Companions to the Ancient World. Oxford.
- Evans, J. A. S. 1991. *Herodotus. Explorer of the Past*. Princeton.
- Fehling, D. 1979. *Die Quellenangaben bei Herodot. Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin – New York (angol kiadása: *Herodotus and his ‘Sources’. Citation, Invention and Narrative Art*. Leeds, 1989).
- FGrHist* = Jacoby, F. et al. 1923–1958. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin–Leiden; Leiden (1994–).
- Fisher, N. 2002. „Popular Morality in Herodotus”: Bakker – de Jong – van Wees 2002, 199–224.
- Fowler, R. 2006. „Herodotus and His Prose Predecessors”: Dewald–Marincola 2006, 29–45.
- Gambino Longo, S. (szerk.) 2012. *Hérodote à la Renaissance*. Latinitates 7. Turnhout.
- Goff, B. 2008. „The Priestess of Athena Grows a Beard. Latent Citizenship in Ancient Greek Women’s Ritual”: G. Pollock – V. Turvey-Sauron (szerk.): *The Sacred and the Feminine. Imagination and Sexual Difference*. London – New York, 49–60.
- Grant, M. 1995. *Greek and Roman Historians. Information and Misinformation*. London – New York.
- Griffin, J. 2006. „Herodotus and Tragedy”: Dewald–Marincola 2006, 46–59.
- Griffiths, A. 2001. „Kissing Cousins. Some Curious Cases of Adjacent Material in Herodotus”: Luraghi 2001, 161–178.
- Griffiths, A. 2006. „Stories and Storytelling in the *Historiēs*”: Dewald–Marincola 2006, 130–144.
- Harmatta J. 1999. „Hérodotos és az óperzsa novella”: *Antik Tanulmányok* 43, 39–51.
- Harrison, T. 1998. „Herodotus and The English Patient”: *Classics Ireland* 5, 48–63.
- Harrison, T. 2000. *Divinity and History. The Religion of Herodotus*. Oxford Classical Monographs. Oxford.
- Hornblower, S. 2003. „Panionios of Chios and Hermotimos of Pedasa (Hdt. 8.104-6)”: P. Derow – R. Parker (szerk.): *Herodotus and His World. Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 37–57.
- Hornblower, S. 2006. „Herodotus’ Influence in Antiquity”: Dewald–Marincola 2006, 306–318.
- Irwin, E. 2014. „Ethnography and Empire. Homer and the Hippocratics in Herodotus’ Ethiopian *Logos*, 3.17-26”: *Histos* 8, 25–75.
- Iser, W. 1978. *The Act of Reading*. London.
- Iser, W. 1989. *Prospecting. From Reader Response to Literary Anthropology*. Baltimore–London.
- Jacoby, F. 1913. Herodotos. *RE Supplementband* II. Stuttgart, 205–520.
- Jenkins, K. 1991. *Re-thinking History*. London.
- Jenkins, K. 1995. *On ‘What Is History’*. Abingdon.
- Jenkins, K. 2003a. *Refiguring History. New Thoughts on an Old Discipline*. Abingdon.
- Jenkins, K. 2003b. *Re-thinking History*. With a New Preface and Conversation with the Author by Alun Munslow. London – New York.

- Jenkins, K. 2009. *At the Limits of History*. Abingdon.
- Kaiser, M. 1968. „Herodots Begegnung mit Ägypten”: *Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig Philologisch-historische Klasse* Band 113, Heft 5. Berlin, 205–246.
- Krafft-Ebing, R. v. 1886. *Psychopathia Sexualis. Eine klinisch-forensische Studie*. Stuttgart.
- Lateiner, D. 1986. „The Empirical Element in the Methods of Early Greek Medical Writers and Herodotus. A Shared Epistemological Response”: *Antichthon* 20, 1–20.
- Lloyd, A. B. 1975. *Herodotus Book II. Introduction*. Leiden.
- Lobel, E. 1949. „A Greek Historical Drama”: *PBA* 35, 1–12.
- Luraghi, N. (szerk.) 2001. *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford.
- Marincola, J. 2006. „Herodotus and the Poetry of the Past”: *Dewald–Marincola 2006*, 13–28.
- Marincola, J. 2009. „Historiography”: A. Erskine (szerk.): *A Companion to Ancient History*. Oxford, 13–22.
- Moles, J. 2002. „Herodotus and Athens”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 33–52.
- Momigliano, A. 1958. „The Place of Herodotus in the History of Historiography”: *History* 43, 1–13 (= uő: *Studies in Historiography*. London, 1966, 127–142).
- Momigliano, A. 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Los Angeles.
- Munson, R. V. 2001. *Telling Wonders. Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor.
- Muraközy Gy. (ford.) 2007. *Hérodotosz: A görög–perzsa háború*. Fordította Muraközy Gyula. A fordítást ellenőrizte és az utószót írta Hegyi Dolores. A jegyzeteket Györy Hedvig (II. könyv) és Hegyi Dolores (I. és III–IX. könyv) írta. Budapest.
- Murray, O. 2001. „Herodotus and Oral History”: *Luraghi 2001*, 16–44.
- Osborne, R. 2002. „Archaic Greek History”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 497–520.
- Page, D. L. 1951. *A New Chapter in the History of Greek Tragedy*. Cambridge.
- Pagliaroli, S. 2006. *L'Erodoto del Valla*. Messina.
- Pedley J. G. 1972. *Ancient Literary Sources on Sardis*. Cambridge, MA.
- Philippakis, K. 1997. „See No Evil. The Story of Gyges in Herodotus and Plato”: L. G. Rubin (szerk.): *Justice v. Law in Greek Political Thought*. Lanham – New York – Boulder – Oxford, 27–40.
- Pichler, R. 1986. *Die Gygesgeschichte in der griechischen Literatur und ihre neuzeitliche Rezeption*. Diss. München.
- Pritchett, W. K. 1993. *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam.
- Raaflaub, K. A. 2002. „Philosophy, Science, Politics. Herodotus and the Intellectual Trends of His Time”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 149–186.
- Ricoeur, P. 1983–1985. *Temps et récit*. I–III. Paris (angolul: *Time and Narrative* I–III. Chicago, 1984–1988).
- Riemann, A. K. 1967. *Das herodotische Geschichtswerk in der Antike*. Diss. München.
- Ritoók Zs. 2006. „»Az embernél nincs csodálatosabb«”: Németh Gy. – Ritoók Zs. – Sarkady J. – Szilágyi J. Gy.: *Görög művelődéstörténet*. Budapest, 405–450.
- Rösler, W. 2002. „The *Histories* and Writing”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 79–94.
- Saïd, S. 2002. „Herodotus and Tragedy”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 117–147.
- Slings, S. R. 2002. „Oral Strategies in the Language of Herodotus”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 53–78.
- Thomas, R. 1989. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge.
- Thomas, R. 1992. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge.
- Thomas, R. 2000. *Herodotus in Context. Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- Thomas, R. 2006. „The Intellectual Milieu of Herodotus”: *Dewald–Marincola 2006*, 60–75.
- Tompkins, J. P. (szerk.) 1980. *Reader-Response Criticism. From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore.
- Török L. 2014. *Herodotus in Nubia*. Mnemosyne Supplements. History and Archaeology of Classical Antiquity 368. Leiden–Boston.
- TrGF 2* = Kannicht, R. (szerk.) 1981. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. 2. Göttingen.
- van Wees, H. 2002. „Herodotus and the Past”: *Bakker – de Jong – van Wees 2002*, 321–349.
- White, H. 1973. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-century Europe*. Baltimore–London.
- White, H. 1978a. „The Historical Text as Literary Artefact”: R. H. Canary – H. Kozicki (szerk.): *The Writing of History*. Madison, 41–62.
- White, H. 1978b. *Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*. Baltimore.
- White, H. 1987. *The Content of Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore.
- Wiesenhöfer, J. – Rollinger, R. – Lanfranchi, G. B. (szerk.) 2011. *Ctesias' Welt / Ctesias' World*. Wiesbaden.

Ittész Máté (1976) az ELTE BTK Indológia Tanszékének adjunktusa. Kutatási területe az indoeurópai összehasonlító nyelvészet.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Recenzió Adamik Béla *A latin nyelv története* című könyvéről (2012/1).

Rambo Hellászban

A kaffkiai kavics felirata: *Quem ad finem?*

Ittész Máté

Bevezetés

Közismert, hogy a görögök Hellász területén nem őslakosok, hanem északról, a Balkán-félsziget felől vándoroltak be valamikor a Kr. e. 3–2. évezred folyamán, viszont sok fejtörést okoz a bevándorlás idejének ennél pontosabb meghatározása. Az Égeikum bronzkori régészeti kultúráiban több olyan törést lehet kimutatni, amely potenciálisan a görögség megjelenéséhez lenne köthető, azonban pusztán régészeti alapon ezek közül az azonosítások közül egyik sem bizonyítható. A görögség Hellász-beli jelenlétét egyedül nyelvileg tudjuk megragadni, így bevándorlásuk idejének meghatározásakor is ehhez az eszközhöz kell folyamodnunk. Abszolút kronológia felállítására sajnos nyelvészeti alapon sincs lehetőségünk, használható relatív kronológiát azonban – legalábbis egyik irányból – mindenképpen adhatunk. Kézenfekvő ugyanis, hogy a Hellász területéről származó első görög nyelvemlékek már a görögség jelenlétét feltételezik, tehát ezek keletkezésének időpontja a görög bevándorlás *terminus ante quem*-jét jelenti, vagyis azt az időhatárt, amely előtt a bevándorlásnak meg kellett történnie.¹

Michael Ventris 1952-es szenzációs megfejtése óta tudjuk, hogy a bronzkori lineáris B írással írt feliratok nyelve a görög, és ezek mintegy fél évezreddel megelőzik az első olyan feliratokat (a Kr. e. 8. századból), amelyek a hangjelölő görög betűírást, a görög alfábétumot használják. A lineáris B feliratok legnagyobb része agyagtáblára íródott, és a mykénéi civilizáció palotaközpontjainak archívumából, különféle hivatali és gazdasági helyiségeiből került elő az ásatások során. A feliratok keletzése régészeti alapon történik. A felirathordozó agyagtáblákat ugyanis, amelyeket eredetileg a napon szárítottak, mivel csak ideiglenes feljegyzéseknek tekintették őket, a palotákat elpusztító tűz égette ki, és így maradtak meg az évezredek során (a végleges, irattárba szánt dokumentumokat a feltételezések szerint valamilyen éghető anyagra, például papiruszra vagy pergamenre írhatták). Ez azt jelenti, hogy gyakorlatilag csak a paloták pusztulását közvetlenül megelőző időben keletkezett táblák maradtak fenn, márpedig a tűzvészt és így a táblák keletkezését a régészet kronológiailag viszonylag jól el tudja helyezni.

A görög szárazföldről származó lineáris B táblák közül a legtöbb Pylosban került napvilágra. Ezek a többihez viszonyítva késői dokumentumok, többségüket a Kr. e. 12. század elejére (1190 körülre) datálják. Létezik emellett négy olyan pylosi tábla, amely egy korábbi pusztulási rétegből származik, de ezek sem korábbiak, mint a Kr. e. 13. század eleje. A peloponnésosi félsziget más fontos központjainak (Mykéné, Thébai, Tiryns) táblái valamivel korábban keletkeztek, mint a pylosiak többsége, ezeket általában a Kr. e. 13. század második felére teszik. A görög szárazföldről ismeretes még két ennél is régebbi lineáris B dokumentum. A MY Ui 2 jelzetű tábla a mykénéi palotaközpont egy raktárpületéből került elő, ezt a Kr. e. 14. század közepére szokás datálni. Az IK X 1 táblatöredék pedig, amelyet hat évvel ezelőtt találtak meg a régészek a Pyloshoz közeli Iklainában, az általánosan elfogadott keletkezés szerint Kr. e. 1400 körülről származik.² A Kréta szigetén található knóssosi palotából származó dokumentumok nagy része a palota végső pusztulásakor, nagyjából a Kr. e. 14. század közepén keletkezett és égett ki a tűzben. A knóssosi táblák egy része azonban krono-

lógiai szempontból külön csoportot alkot: ezek az ún. *Room of the Chariot Tablets* nevű helyiségben talált dokumentumok, amelyek harci kocsiakkal foglalkoznak, és amelyeket újabban általában a Kr. e. 15. század végére szoktak datálni. Mindez azt jelenti, hogy legkorábbi görög nyelvemlékeink a Kr. e. 15. század végétől valók,³ tehát a görögök Hellászbába történő bevándorlását ennél korábbi időpontra kell helyeznünk.

Azt is gyakorlatilag biztosra vehetjük, hogy a legkorábbi fennmaradt lineáris B táblák nem a ténylegesen legkorábban keletkezett táblák voltak, hiszen korábban is készülhettek – és nyilvánvalóan készültek is – már ilyen dokumentumok. A lineáris B írás megalkotása tehát korábbra tehető, mint a legrégebbi táblák a knóssosi palotából. Ez a körülmény, mivel a lineáris B írást speciálisan a görög nyelv számára alkották meg a korábbi lineáris A írásból, egyszersmind a legrégebbi fennmaradt knóssosi táblák koránál (Kr. e. 15. század vége) jóval korábbi – persze kronológiailag pontosan meg nem határozható – görög jelenlétet feltételez az Égeikum területén. M. Lejeune egy figyelemre méltó nyelv- és írástörténeti érvet is felhozott erre vonatkozólag.⁴

A lineáris B írás, ahogy már említettem, a lineáris A írás adaptációja a görög nyelvre. Mivel a lineáris A a görögtől teljesen eltérő és minden bizonnyal nem indoeurópai nyelv lejegyzésére szolgált, a belőle létrehozott lineáris B írás nem teljesen alkalmas a görög nyelv pontos rögzítésére, ugyanis a görögnek számos olyan fonológiai, illetve fonotaktikai tulajdonsága van, amelyet ez az írás nem tud visszaadni (például a magánhangzó-hosszúság fonológiailag distinktív szerepe, a zárhangok háromféle képzési módja stb.). Úgy tűnik, ez a probléma mégsem volt akkora, hogy a lineáris B írás ne felelt volna meg több évszázadon keresztül arra a célra, amelyre megalkották: jelen tudásunk szerint kizárólag az egyes palotaközpontok őrök ad-minisztrációjának eszközéül szolgált.

A lineáris B szótagírás – a logogramok, szám- és mértékegységjelek mellett – mintegy kilencven szótagjelet, szillabogramot használ, amelyek általában V vagy CV értékűek. Van azonban a szótagjeleknek egy kisebb csoportja, amelyet komplex jeleknek szoktak nevezni, és amelyek CCV értékűek. Ezekben a szekvenciákban a második mássalhangzó a [j] vagy a [w] félhangzó: lásd például a *nwa* [nwa], a *ta₂* [tja], a *dwo* [dwo] vagy a *ra₂* [rja] szillabogramot. Ez alól a szabály alól egyetlen komplex szótagjel jelent kivételt, mégpedig a 62-es sorszámú *pte* [pte], amely már a knóssosi harci kocsi-táblákon is előfordul, és amelyben mindkét mássalhangzó a zárhangok közé tartozik.⁵

Számos példa bizonyítja, hogy a görög nyelv őstörténeti korszakában lejátszódott egy *[pj] > [pt] hangváltozás.⁶ Lejeune – kézenfekvő módon – azt feltételezi, hogy a lineáris B megalkotásakor a 62-es komplex szótagjelre is érvényes volt az, hogy a második mássalhangzója félhangzó (ebben az esetben a [j]),⁷ az említett hangváltozás pedig az írás létrejötté és a fennmaradt táblák kora között, az általa *proto-mycéniennek* nevezett időszakban játszódott le, és így alakult ki a szótagjel [pte] hangértéke.

Mindent egybevéve azt mondhatjuk, hogy az első görög nyelvemlékek a Kr. e. 15. század végétől valók, és ezt legalább egy „hangváltozásnyival” megelőzte a lineáris B írás megalkotása (a Kr. e. 15. század elejénél feltehetőleg nem később). Ez az időpont jelenti tehát a görög bevándorlás biztos *terminus ante quem*-jét.

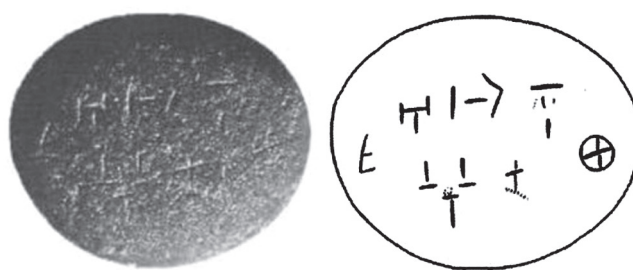
Egy figyelemre méltó lelet: a kalkaniai kavics és felirata

Ilyen körülmények között nem csoda, ha nagy visszhangot váltott ki, amikor 1994 tavaszán az ókori Olympiától mintegy 7 km-re északra fekvő Kalkanian nevű település egy dombján az olympiai régészeti ephorátus égisze alatt zajló ásatáson előkerült egy látszólag jelentéktelen kvarchomokkó kavics. A kicsi (4,9 × 4,08 cm-es, 1,62 cm maximális vastagságú, 48 grammos), sötét zöldesszürkés, közepén valamivel világosabb homokszínű folyami kavics mindkét oldalára jelek vannak karcolva. Az egyik (b) oldal nagy részét a bronzkori minói kultúra jellegzetes kultikus szimbóluma, egy *labrys*-, azaz kettősbárd-motívum foglalja el, amelynek két oldalán három-három sugárirányú vonás is található (1. kép). A bárd nyelétől jobbra és balra egy-egy, illetve a másik (a) oldalon (2. kép) további hét olyan jel szerepel, amely az égei lineáris írásokra jellemző. Mivel az összesen kilenc lineáris jel között három olyan is van, amelyik csak a lineáris B-ben van meg, a lineáris A-ból viszont hiányzik (*so*, *qo*, *jo*), biztosra vehetjük, hogy lineáris B írással írt, következésképpen görög nyelvű felirattal állunk szemben.



1. kép. A kalkaniai kavics (b) oldala

(<https://konosos.net/2016/02/23/the-decipherment-of-linear-b-ol-zh-1/>)



2. kép. A kalkaniai kavics (a) oldala

(<https://konosos.net/2016/02/23/the-decipherment-of-linear-b-ol-zh-1/>)

A lelet jelentőségét a datálása adja. Az az épület ugyanis, amelynek falában a kavicsot két körtege között a töltőanyag részeként használták, egy Kr. e. 1650 körüli tűzvészben pusztulhatott el.⁸ Ebből az következik, hogy a kavics feliratának valamikor a Kr. e. 17. század első felében kellett keletkeznie, vagyis nagyjából két, két és fél évszázaddal a legkorábbi knóssosi (Kr. e. 15. század vége), illetve iklainai (Kr. e. 1400 körül) lineáris B dokumentumok előtt. Ezzel tehát a kalkaniai kavics



3. kép. A *jo* szillabogram szokásos formája

felirata bizonyulna a legkorábbi görög nyelvemléknek, ami azt jelentené, hogy a lineáris B írás megalkotását, illetve a görög bevándorlás *terminus ante quem*jét is időben jóval korábbra kellene visszatalnunk, mint ahogy fentebb láttuk.

Vizsgáljuk meg ezek után részletesen az OL Zh 1 jelzetű feliratot! A *labrys*-motívum két oldalán található lineáris B szillabogramok a *qa* és a *jo*. Némileg meglepő, hogy ez utóbbi orientációja éppen ellentétes a jel megszokott formájával (3. kép), de ez, bár ritka, mégsem egyedi megoldás, hasonlókat találunk ugyanis egy kengyelfüles korszó feliratán (TH Z 839; 4. kép).⁹ Az (a) oldalon a jelek két sorban helyezkednek el. A felső sor három szillabogramból áll, melyek közül az első az *a*, a második pedig a *so* egyszerűsített formája lehet.¹⁰ Az egyszerűbb formákat persze indokolni lehet azzal, hogy itt nem puha agyagba, hanem keményebb felületre kellett karcolni a jeleket. A harmadik szótagjelnél két lehetőség is szóba jöhet: *na* és *di*, ezek ugyanis meglehetősen hasonlóak egymáshoz. A feliratot elsőként közlő kutatók (L. Godart és szerzőtársai, akikről később még lesz szó) a *na* értelmezést fogadják el.

A második sornak tekinthető részben a bal oldali jelet Godart-ék az első tudósításban nem is rajzolták át,¹¹ és bár későbbi publikációikban már szerepel a rajzokon, valamilyen oknál fogva nem tekintik a felirat részének. Ha mégis annak tekintjük (márpedig az elérhető fényképek és átrajzolások alapján magam nem látok okot arra, hogy ne ezt tegyünk), akkor a *ra* szillabogram egy – ismét csak egyszerűsített – változatával állhatunk szemben. A következő jel egyértelműen a *qo*, a jobb oldalon található szillabogram pedig a *ka*, viszont a kettő között látható jellel kapcsolatban komoly kétségek merülnek fel. Az egyes közlésekben ugyanis különböző átrajzolásokat találunk (lásd 1., illetve 5. kép), és ennek megfelelően a szótagjelet vagy a *ro*, vagy a *pa* szillabogramként interpretálhatjuk. A bárdot tartalmazó (b) oldal szótagjeleinek olvasata tehát: *qa jo*; az (a) oldalé: 1. sor a *so na/di*, 2. sor (*ra*) *qo ro/pa ka* (6. kép).

Az (a) oldal 1. sorában Godart-ék határozottan *na*-t olvasnak, ugyanis így olyan szótagjelhármast kapunk, amely máshol is előfordul a lineáris B korpuszban, mégpedig a különféle kézművesekkel foglalkozó PY An 129-es tábla 6. sorában:

ka-nu-ta-jo a-so-na VIR 1. Sajnos az *a-so-na* szó jelentése nem ismert, csak annyi látszik bizonyosnak, hogy a szó arra a személyre vonatkozik, akinek a neve *ka-nu-ta-jo*-ként szerepel a táblán ugyanabban a sorban. Vannak, akik valamilyen foglalkozásnévre gondolnak: felvetődött például a 'kovács' jelentés annak fényében, hogy ugyanazon a táblán valamivel lejjebb a *ka-ke-u-si* szót is megtaláljuk, ami a *k^halkeus* ('bronzműves, kovács') szó többes szám dativusi alakja. Mások azt gondolják, hogy egy toponímról lehet szó, tekintve, hogy ugyanolyan szintaktikai pozícióban áll, mint a táblán két sorral feljebb a *pu-ro-jo* szó, amely Pylos nevének genitivusi alakja.¹²

Amint fentebb már említettem, Godart és szerzőtársai figyelmen kívül hagyják az (a) oldal 2. sorának első szótagjelét (*ra*), a maradék három jel közül a középsőnek pedig *ro* olvasatot tulajdonítanak (*qo ro ka*). A szótagjelek elhelyezkedéséből azt a következtetést vonják le, hogy ezt a sort jobbról balra kell olvasni,¹³ vagyis a 2. sorban a *ka-ro-qo* szóval találkozunk. Ez a szó több lineáris B feliratról is ismert (KN Sc 257.1; KN Xd 7634; MY Au 657.4; PY Vn 865.5; továbbá *ka-ro-qo* KN X 1047.1), és az ortográfiai szabályok szerint¹⁴ *k^harok^ws* vagy *k^harok^wos* hangalakot tulajdoníthatunk neki. Mindkét változat ismert az alfabetikus görög korszakból is, ugyanis a labioveláris zárhang sajátos fejlődését¹⁵ figyelembe véve a *χάρωσ* (melléknévként 'ragyogó szemű'), illetve *χάρωπος* ('vad, bős; ragyogó; sárgásbarna') szavak előzményét láthatjuk bennük,¹⁶ melyeknek ráadásul kifogástalan görög etimológiájuk van.¹⁷

Ezek a szavak a Kr. e. 1. évezredben személynévként is jól ismertek: Homérosnál *Χάρωψ* (*Ilias* XI. 426) és *Χάρωπος* (*Ilias* II. 672) is szerepel, de feliratokon is számos alkalommal adatolt a két változat.¹⁸ Ráadásul magából Élisből, Olympia környékéről is ismert a név, ugyanis előfordul egy bronztáblán, amely Olympiától 6 km-re délre Athéné egyik templomából került elő, és amelyet a Kr. e. 399–369 körüli időkre kelteznek.¹⁹ A szót a kafkiai feliraton is nyilvánvalóan személynévként kell felfognunk.

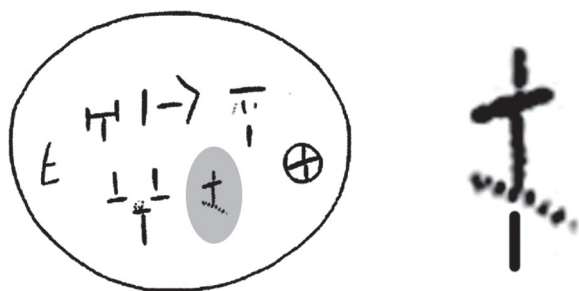
Mivel a (b) oldalon található két jel (*qa* és *jo*) a lineáris B dokumentumokban máshol nem fordul elő együtt, az első publikációk eldöntetlenül hagyták az értelmezés kérdését. Ötleként felvetődött, hogy esetleg személynév, istennév vagy valamilyen kultikus-rituális terminus lehet. Később Godart a *jo* fentebb említett fordított orientációjára való tekintettel azt vetette fel, hogy ezt a két szillabogramot is jobbról balra kell olvasni (azaz: *jo qa*), majd ezt egy

két szóból álló vonatkozó mellékmondatként interpretálta: *jos g^wā*, amely az alfabetikus *ὄς βᾶ* (augmentálatlan aoristos az attikai *ἔβη* helyett) megfelelője lenne, vagyis 'aki jött'. Ennek megfelelően az egész felirat nagyjából a következő értelmet kapná: „a kovács (?), K^harok^w(o)s, aki jött”.²⁰ A *labrys*-motívum melletti sugárirányú rovátkák szerepét a felirat publikálói maguk is különbözőképpen fogják fel: míg Godart számjeleként interpretálja őket, addig Arapogianni pusztá dekorációnak tartja a vonalkákat.²¹

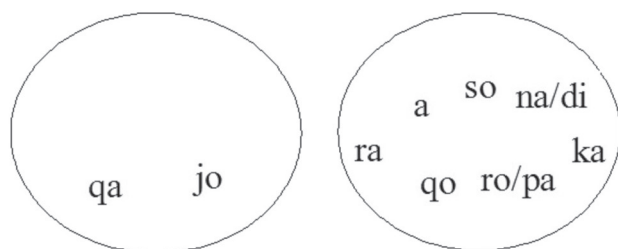
Ahogy az eddigiekből kiderült, a kafkiai kavics felirata több olyan problémát is felvet, amelyet Godart és szerzőtár-



4. kép. A *jo* szillabogram (és egy szóelválasztó jel) a TH Z 839-es vázafeliraton (Judson 2013, 78)



5. kép. Az (a) oldal 2. sor 3. szótagjelének másik ábrázolása (pl. Arapogianni–Rambach–Godart 1999, 40)



6. kép. A kavics két oldalán található szillabogramok átírása

sai is elismernek. Mivel azonban úgy tűnik, hogy a felirat két olyan szillabogramcsoportot (*a-so-na* és *ka-ro-qo*) is tartalmaz, amely más lineáris B dokumentumokból is ismert, ráadásul az egyiküknek (*ka-ro-qo*) görög etimológiája van, ezek a problémák eltörpülni látszanak a felirat jelentősége mellett, ti. hogy benne – Godart-ék szerint – a legrégebbi görög nyelvemléket láthatjuk.

Gyanúk és kételyek

Van azonban egy sor olyan furcsaság is, amelyet az első publikációk – akár tudatosan, akár nem – figyelmen kívül hagytak. Ha ezeket sorra vesszük, egyre nagyobb gyanú támad bennünk a felirattal kapcsolatban...

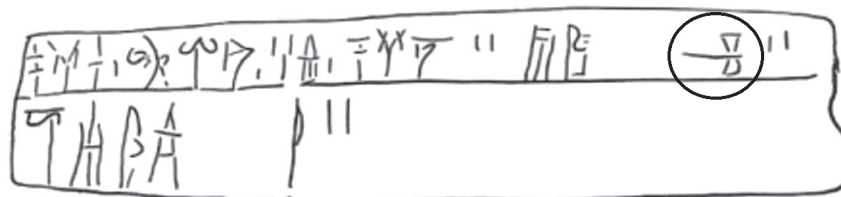
Először is, a (b) oldalt uraló *labrys*-ábrázolás aránytalanul nagy ahhoz, hogy logogramként fogjuk fel, de pusztán dekorációnak se nagyon tekinthetjük, hiszen a lineáris B dokumentumokban semmiféle hasonló motívumnak nem ismerjük ilyen szerepű használatát. A teljesség kedvéért jegyezzük meg, hogy létezik egy hasonló logogram (*232-es számmal) a lineáris B-ben, amelyet egyesek *labrysként* fognak fel, de az nem teljesen szimmetrikus, arányai és orientációja is más, mint a karkani kavics ábrázolásáé, ráadásul a PY Ta 716-os táblán

(7. kép) minden valószínűség szerint a megfelelő szó is szerepel mellette: ez azonban nem a *labrys*, hanem a *wa-o* szó.²²

Gyanús a (b) oldal hat rovátkája is. Igaz ugyan, hogy a számjelek közül az egyesek és a tízesek jelölésére a lineáris B-ben rövid vonalkák szolgálnak, de ezek sosem ferdék vagy sugárirányúak: az egyeseket szigorúan függőleges, a tízeseket vízszintes vonalkák jelölik, amelyek párhuzamosak és mindig csoportosítva vannak (8. kép). Ezért a kavics rovátkái inkább egyszerű dekorációnak látszanak, ahogy Godart-ral szemben például Arapogianni is gondolja, de erre szintén nincs valódi párhuzamunk. Például az Iraklioni Régészeti Múzeumban őrzött „agyagtáska” (Kr. u. 1450–1200; Psira szigete, Kelet-Kréta) díszítésén a *labrys*-motívumok mellett pontok sora található, nem vonalkák (9. kép).

Ennél is komolyabb problémák vannak a felirat szöveges részével és az egyes szillabogramokkal. A (b) oldal két szótagjelét, mint fentebb láttuk, Godart vonatkozó mellékmondatként értelmezi (*jos g^wā*, ‘aki jött’), ez azonban ellentmond egy ortográfiai jellegzetességnek. A lineáris B-ben ugyanis világsan megfigyelhető egy olyan törekvés, hogy az önálló szavak legalább két szillabogramból álljanak. A simulószavakat, vagyis az enklitikumokat és proklitikumokat ezért például a rákövetkező, illetve megelőző szóval egybeírják. Másol az írások egy plusz V értékű szótagjelet alkalmaznak, vagyis egyfajta *plene* írásmóddal kerülnek el az egy szótagjeles írásmódot. Így például a *g^wōs* szó (plur. acc. ‘szarvasmarhák’; vö. dór βῶς) írásmódja *qo-o* (PY Cn 3.2), noha a *qo* szótagjel önmagában is hordozhatná ezt a hangértéket.²³ Ez azt jelenti, hogy a *g^wā* igealak írásképe minden bizonnyal *qa-a* lenne a lineáris B-ben, nem pedig *qa*.

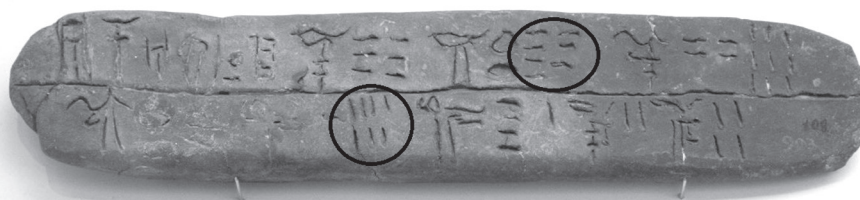
Említsük meg ezen a ponton a (b) oldal szótagjeleinek két másik értelmezését is. A *labrys* szimbólum jelenléte miatt Hor-



Ta 716

7. kép. A PY Ta 716-os tábla ábrázolása a *232-es logogrammal

(<https://konosos.net/2014/11/07/the-decipherment-of-linear-b-py-ta-716/>)



8. kép. Számok jelölése a KN Co 903-as táblán

(<http://u.cs.biu.ac.il/~reznikov/Crete08/LinearB.jpg>)



9. kép. „Agyagtáska” labrys-motívummal és pontokból álló díszítéssel

(https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AMI_-_Tasche_Nachpalastzeit.jpg)

váth A. a feliratnak vallási-rituális értelmezést tulajdonít, és a balról jobbra olvasott *qa-jo* szótagjelpárban a későbbi Παιών istennév Παιών változatát véli felfedezni. Feltételezése szerint a felirat egy K^harops nevű személy Paión istennek szóló, hat labrysból álló felajánlását dokumentálja.²⁴ Ez az interpretáció azonban kizárható, hiszen az istennév mykénéi formája a *pa-ja-wo-ne* KN V 52.2 datívusi forma tanúsága szerint biztosan nem tartalmazott szókezdő labioveláriszt, ráadásul a későbbi Παιών-nal ellentétben összevonást sem mutatott a szó belsejében. T. Palaima egy ötlete szerint a *qa-jo* szó akár a későbbi βαιός ('kicsi') melléknév előzménye is lehet (ekkor a régészetileg jól adatolt miniatűr kettős bárdokról lenne szó).²⁵ Ez a javaslat hangtanilag egyébként kifogástalan, hiszen a szó etimológiája ismeretlen, a kezdő labiális pedig elméletileg akár labiovelárisra is visszamehet (βαιός < *g^wajjo-).

Súlyos problémát jelent Godart feliratértelmezésében, hogy szerinte az (a) oldal második sorát (*ka-ro-qa*), illetve a (b) oldalt (*jo qa*) jobbról balra kellene olvasni. Az (a) oldalnál ez az olvasási irány fordított vagy váltakozó, azaz *bustrophédon* írásmódot jelentene (vagyis 1. sor balról jobbra, 2. sor jobbról balra). Ez a feltételezés azonban teljes mértékben ellentmond a lineáris B gyakorlatának, ugyanis a lineáris B-ben konzisztens balról jobbra történő írásmód érvényesül. Emiatt a káfkániai kavicsal kapcsolatban egyesek azt gondolják, hogy egy nagyon ősi, még a lineáris A bizonyos tulajdonságait használó

felirattal állunk szemben.²⁶ Ezt támogatná az, hogy van néhány lineáris A felirat, amelyen – a szabályos balról jobbra írásmóddal szemben – a *bustrophédon* írásirány jelenik meg. Ezeknél a lineáris A feliratoknál azonban mindig úgy látszik, hogy a felirathordozó tárgy alakja, kontúrja határozza meg az írás irányát, vagyis nem tudatos, szándékos írniaki megoldásról van szó.²⁷ Hasonló okot a káfkániai kavicson nem találunk.

Úgy látszik, az egyetlen ok, ami miatt Godart-ék a lineáris B-ben példa nélküli jobbról balra való írásmódot feltételeznek, az, hogy ilyen módon az (a) oldal második sorában egy ismert görög személynevet kapnánk (*ka-ro-qa*). Természetesen ha a középső szillabogramot *pa*-ként olvassuk (ennek lehetőségét lásd fentebb), akkor ez a szempont is elesik. Módszertanilag mindenképpen az lenne a helyes, ha itt sem feltételeznénk indokolatlanul fordított írásirányt, és a három szótagjelből álló csoportot – feltéve, hogy tényleg így alkotnak egységet – *qa-ro-ka*-ként vagy esetleg *qa-pa-ka*-ként olvasnánk.

További problémák merülnek fel a felirattal kapcsolatban a paleográfiai-írástörténeti oldalon. Annyi bizonyos, hogy lineáris B felirattal állunk szemben, hiszen, ahogy fentebb már említettem, a kavicson található szillabogramok közül három nem fordul elő a lineáris A-ban. A lineáris B feliratok paleográfiai vizsgálata meglehetősen jó eredményeket tud felmutatni. A szótagjelek formai jellegzetességei, az egyes feliratok duk-tusa alapján írkokok, írniaki csoportok, írniaki stílusok tárhatók fel, amiből többek között az írniaki adminisztráció működésével kapcsolatban is bizonyos következtetéseket lehet levonni.²⁸

Megfigyelhető az is, hogy a szótagjelek az idők során némileg egyszerűsödnek, de alapvető elemeik, formájuk megmarad a fennmaradt dokumentumok által lefedett évszázadok alatt. Nem alakulnak ki az agyagba karcolásra alkalmasabb, praktikusabb formák, ami szintén azt a feltevést támogatja, hogy az agyagtáblára írt feliratok eredetileg ideiglenes jegyzetek voltak, és az archívumokban valamilyen éghető anyagra, papiruszra vagy pergamenre írva őrizték meg a végleges dokumentumokat.²⁹

A káfkániai kavics paleográfiai vizsgálata meglepő eredménnyel jár.³⁰ Bizonyos szillabogramok (*a*, *so*, *qa*) ugyanis a pylosi első írkok (H1), illetve a vele rokon harmadik írkok (H3) írásmódjára emlékeztetnek, viszont a *na* szótagjel (ha tényleg így kell olvasnunk) eltér a pylosi gyakorlattól, ugyanis Pylosban ezt mindig két vízszintes vonalkával írják az írkokok. Az egy vízszintessel történő írásmód nagyon ritka, és a fennmaradt dokumentumokban csak a knössosi H116-os írkok alkalmazza. Ugyanakkor a kis függőleges vonalkák szempontjából a pylosi H21 és H43 tűnik a legjobb párhuzamnak (10. kép).

C. Skelton nemrégiben arra tett kísérletet, hogy a filogenetikus rendszertan módszerét alkalmazva a lineáris B írás fejlődését felvázolja.³¹ Vizsgálatának eredményét evolúciós családfákon ábrázolja.³² Bár Skelton maga is elismeri, hogy a módszer hordoz magában hibalehetőségeket, a fejlődés lényeges momentumai világosan látszanak: a káfkániai kavics feliratának lineáris B írása a családfa mindkét verziójában az egyik legkésőbbi elágazást jelenti (a pylosi írkokok első és második osztálya között). Ha a feliratot – Godart-féle keltezésének (Kr. e. 1700–1650 között) megfelelően – a lineáris A és a lineáris B közé helyezzük a családfán, akkor sokkal rosszabb családfát kapunk, mint az optimális fa két Skelton-féle változata (egyik változatát lásd a 11. képen). A lineáris B írás történetének a

KN 116	KN 117	KN 118	KN 120	KN 134	KN 141
KN n.i.	KN n.i.	PY 1	PY 14	PY 15	PY 21
PY 43	PY 2-22	PY 24/5	PY other	MY 51	MY 57

10. kép. A *na* szótagjel néhány változata, köztük a knössosi 116-os írások által használt forma egy vízszintes vonással (Palaima 2011, 119, Fig. 12.49 részlete)



12. kép. A bernstorfi borostyánkő pecsételő lineáris B felirata (BE Zg 2)

(<http://www.archaeology.wiki/blog/2013/12/12/linear-b-in-bavaria/>)

filogenetikus rendszertan módszereivel történő analízise tehát határozottan ellentmond az OL Zh 1 korai keltezésének.

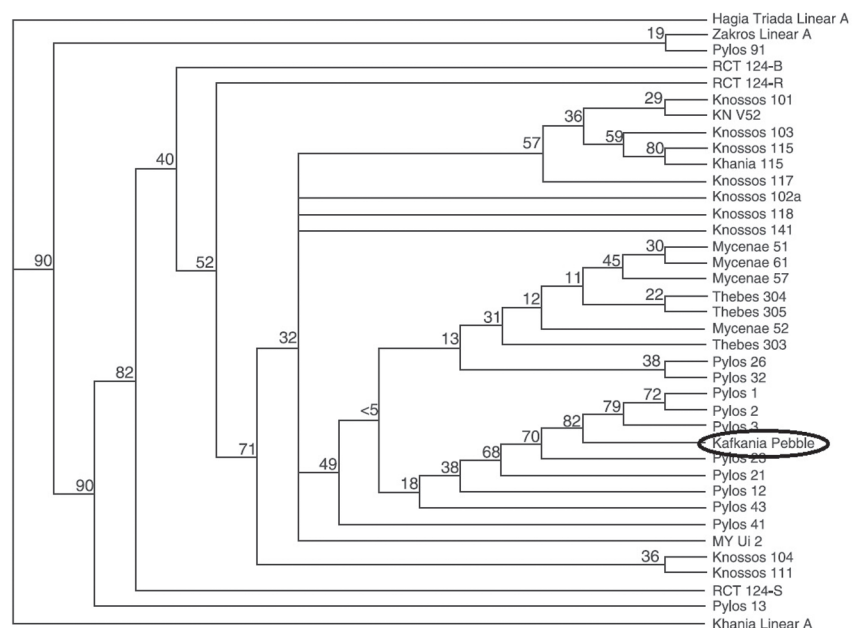
Szintén szokatlan a felirathordozó: a kavics. A lineáris B írással írt feliratokat ugyanis szinte mindig agyagba karcolva írták. A különféle lelőhelyekről előkerült mintegy 6000 agyagtábla mellett meg kell említeni a kisebb, csak néhány szillabogramot tartalmazó agyagcsomókat és agyaglapocskákat, amelyeket a palotaközpontok adminisztrációja plombaként, címkeként, etikettként alkalmazott.³³ Ismerünk körülbelül 180 vázafeliratot is, amelyeket ecsettel festettek a felirathordozó kerámiaedényre, elsősorban a jellegzetes kengyelfüles korsókra.³⁴ Létezik továbbá néhány egyedi felirathordozó, amelyeknek felirata – a vázafeliratokkal együtt – a Z-sorozatban kapott helyet.³⁵ Ezek között található a phókisi Medeónból előkerült csontból készült pecsételő (MED Zg 1; Kr. e. 1300 körül)³⁶ és a Diminiben talált, kőből készült mérlegsúly, amelyet egy Kr. e. 1200 körül elpusztult megaroni maradványai között találtak meg.³⁷

A legérdekesebb felirathordozó, amelyen eddig lineáris B szótagjeleket találtak, kétségtelenül az a két borostyánkő (Baltikumból származó szukcinit), amelyek a bajorországi (!) Bernstorfban egy Kr. e. 1350–1320 körül elpusztult bronzkori lelőhelyen kerültek elő.³⁸ Az egyik borostyánkőn egy szakállas férfiarca, illetve a másik oldalon néhány meglehetősen zavaros lineáris B jel látható (BE Zg 1), a másikon pedig minden bizonnyal a *to-nwa-ti* szótagjeleket fedezhetjük fel,³⁹ amelyek pecsétlenyomatként a *ti-nwa-to* szót adják (BE Zg 2; 12. kép).⁴⁰ Összességében azt mondhatjuk, hogy a kafkianiai kavics, az OL Zh 1 felirathordozója teljesen egyedi, más hasonló kő- vagy kavicsfeliratot nem ismerünk, legközelebbi, de még mindig meglehetősen távoli párhuzama a diminii kő mérlegsúly.⁴¹

Rambo Hellászban

Láthattuk, hogy a kafkianiai kavics és felirata Godart-ék féle interpretációja ikonográfiai, paleográfiai és filológiai szempontból egyaránt számos problémával terhes. Mindezek miatt feltételezett keltezése (Kr. e. 17. század első fele) is súlyos kételemekre adhat okot. Nem csoda hát, ha már rögtön a felirat publikálása után az a vélemény alakult ki, hogy valójában egy modern hamisítvánnyal állunk szemben. Ezt a mykénológusok körében keringő magánvéleményt az amerikai T. Palaima fogalmazta meg nyíltan *OL Zh 1: Quousque tandem?* című, 2006-ban megjelent tanulmányában.⁴²

Ahogy fentebb már említettem, az 1994-es kafkianiai ásatás az olimpiai régészeti felügyelőség égisze alatt zajlott, mégpedig egy görög–osztrák régészpáros, Xeni Arapogianni és Jörg Rambach vezetésével. Az ásatás eredményeit bemutató 2002-es összefoglaló kötetet és a felirattal foglalkozó többi



11. kép. A lineáris B filogenetikus családfája (Skelton 2008, 169, Figure 4)

korábbi cikket Arapogianni és Rambach a belga származású olasz epigráfus-mykénológussal, Louis Godart-ral együtt publikálták.

Palaimától tudjuk, hogy az egyik elterjedt vélekedés szerint a kavics feliratán található *a-so-na* szó valójában nem más, mint a régészházaspár fia, Jason (Iasonas) nevének a visszaadása. Hasonló módon értelmezik egyesek az (a) oldalon található további szavakat. Ha ugyanis a bal oldalon található jelet a felirathoz tartozó *ra* szótagjelként fogjuk fel, akkor a *ra-go* szóban Iasonas Rambach becenevének, a Rambónak virtuális mykénéi formáját (*Ramg^{wō}*) láthatjuk.⁴³ Mint fentebb láttuk, a második sor egyik szótagjének olvasata vitatott: Godart-ék publikációikban *ro*-nak fogják fel, de nem zárható ki a *pa* hangérték sem. Ha ez utóbbit vesszük figyelembe, akkor Palaima szerint egy újabb tulajdonnevet is kiolvashatunk a kavicsra: a *ra* szótagjellel együtt ugyanis a *ra-pa-ka* szó a Rambach vezetéknev „mykénéi” *Rambak^h* változata lenne.⁴⁴ Palaima ezek után azt sem tartja kizártnak, hogy a (b) oldalon jobbról balra haladva⁴⁵ *jo-qa*-t kell olvasnunk, amely nem teljesen sikeres visszaadása lenne a Jörg keresztnévnek (*Jorg^{w?}*).

Palaimának van egy másik feltételezése is a *pa-ka* és a – megszokott irányban olvasott – *qa-jo* szavakkal kapcsolatban. Minthogy a kavicsot 1994 áprilisában a nagyhét során találták meg, ezért arra gondol, hogy a két szó a húsvét (Πάσχα) és a virágvasárnap ([Κυριακή των] Βαΐων) újjörög nevét hivatott visszaadni, az utóbbi esetben a β helyett ismét csak labiovelárist írva. A hamisítást feltételezők nagy jelentőséget tulajdonítanak a pontos dátumnak is, hiszen az ásatási beszámolók szerint a kavicsot egészen pontosan 1994. április 1-jén (ez abban az évben nagypéntekre esett), azaz a bolondok napján találták meg, amelynek hagyománya Görögországban is él.⁴⁶ A szkeptikusok szerint ez a dátum eleve gyanússá teszi az állítólagos legrégebbi görög nyelvemléket, amely Palaima szerint eredetileg nem volt más, mint egy iskolás fiú, Iasonas Rambach lineáris B írásgyakorlata, melyet később egy ártalmatlannak szánt csínytevésre használt fel.

Ha nem feltételezünk szülői segédletet a felirat elkészítéséhez, akkor felvetődik a kérdés: vajon honnan volt ismerete egy iskoláskorú gyereknek a lineáris B írásról és a mykénéi görög nyelv bizonyos hangtani jellegzetességeiről? Palaima cikkében számba veszi azokat a lineáris B-vel foglalkozó könyveket és kiadványokat, amelyek az 1990-es évek elején Görögországban ismertek voltak, tartalmaztak lineáris B szótagjel táblázatot, és ezért a felirat készítéséhez mintául szolgálhattak. A szilabogramok formája alapján elsősorban három potenciális forrás jön számításba. Az egyik J. Chadwick 1958-as klasszikusa a lineáris B megfejtéséről (*The Decipherment of Linear B*. Cambridge), amelynek görög fordítása már 1962-ben megjelent (Γραμμική Β: Η Πρώτη Ελληνική Γραφή. Athén),⁴⁷ de a 90-es évek elején is népszerű lehetett. Az ásatás idejéhez közelebb, 1992-ben adták ki görög fordításban (Γραμμική Β και Συγγενικές Γραφές. Athén) Chadwick egy másik, témába vágó kötetét is, amelynek eredetije 1987-ben látott napvilágot (*Linear B and Related Scripts*. London).

A harmadik lehetséges minta egy görög kiadvány. Első alkalommal, 1985-ben Athén nyerte el az Európai Unió által odaítélt „Európa kulturális fővárosa” címet. Ehhez kapcsolódóan szerte Görögországban különféle kiállítások és más események zajlottak éveken keresztül. A görög Kulturális Minisz-

térium oktatási programokkal foglalkozó központja 1990-ben az egyik utazó kiállításához egy kiállítási katalógust is készített H Γέννηση της Γραφής (*Az írás születése*) címmel, amelyben szintén megtalálható volt a lineáris B szótagjelek táblázata. A kiállításához országszerte speciális workshopok is kapcsolódtak, amelyeken a görög gyerekeknek alkalmuk nyílt arra, hogy a különféle írásokkal, így a lineáris B írással is megismerkedjenek.

Ha a felirat modern kori „írnoka” valóban e kiadványok egyikéből dolgozott és nézte ki a szilabogramokat, akkor egyszerűsített bizonyos szótagjelek egyszerűbb formájára is magyarázatot kapunk: ezek a táblázatok⁴⁸ ugyanis általában az egyszerűbb, stilizáltabb, a pylosi H1 írások stílusához hasonló formában tartalmazzák az egyes szilabogramokat.

A szakirodalmat áttekintve azt tapasztaljuk, hogy a mykénológusok többsége osztja Palaima véleményét, és a káfkániai lineáris B feliratot modern kori hamisítványnak tartja.⁴⁹ Ha viszont a felirat modern kori hamisítvány – bár ebben teljességgel csak akkor lehetnének bizonyosak, ha a hamisító részletes beismert vallomást tenne –, akkor legkorábbi lineáris B dokumentumaink továbbra is a krétai Knóssos palotájának harcikocsi-táblái, amelyek minden valószínűség szerint a Kr. e. 15. század végén keletkeztek. Ennek tükrében kell tehát felvázolnunk a lineáris B kialakulását és történetét. Bár vannak ellentétes vélemények, a knóssosi táblák régisége inkább azt a felfogást támogatja, hogy a lineáris B írás megalkotása Krétán történt, és onnan jutott el az írás a görög szárazföldre. Mivel a lineáris B használata a palotai adminisztrációhoz kötődik, erre a fordulatra, a görög nyelv lejegyzésére szolgáló írás létrehozására akkor lehetett szükség, amikor a mykénéi civilizáció fejlődése olyan fokot ért el, hogy írásbeliség nélkül az adminisztráció feladatait már nem lehetett ellátni. Ezt a fejlődési stádiumot a Kr. e. 1600-tól (vagyis az ún. késő helladikus I korszaktól) kezdődő időszakban lehet régészetileg megragadni, ami azt jelenti, hogy a lineáris B megalkotása sem történhetett meg a középső helladikus korszakban, amelyre (középső helladikus III) az OL Zh 1 feliratot Godart és szerzőtársai kelteztek.

Az utolsó szó?

A mykénológusok körében elterjedt és elsősorban Palaima által megfogalmazott hamisításelmélettel szemben azonban 2010-ben L. Godart két másik szerzővel (a fentebb már említett X. Arapogiannival és Y. Maniatisszal) együtt egy újabb – némi személyeskedéstől sem mentes⁵⁰ – tanulmányt publikált, amelyben végérvényesen (lásd a címben: „*le mot de la fin*”) tisztázni próbálja azokat a félreértéseket és vádakait, amelyek a kérdésben felmerültek. Egy lábjegyzetben kitér arra, hogy a kritikusok többek között a megtalálás dátumának (1994. április 1., bolondok napja) emlegetésével próbálták hitelteleníteni a leletet. Godart megjegyzi, hogy az első publikációban tévesen adta meg az időpontot, ugyanis a kavicsot valójában március 1-jén találták meg az ásatáson. Részletesen kitér a megtalálás körülményeire is, hiszen sokan azt is furcsállták, hogy egy ennyire jelentéktelen kavicsot a régészek miért nem dobtak egyszerűen félre, és miért tisztították meg annyira, hogy a lineáris B felirat láthatóvá vált rajta. Ennek oka Godart szerint az, hogy pár perccel korábban a munkások egy másik kavicsot találtak,

amely – feltehetőleg valamilyen felfüggesztés céljából – át volt fűrva, és amikor ez a kezükbe akadt, meg akarták vizsgálni, olyan-e, mint az előző, és ekkor fedezték fel rajta a lineáris B jeleket.

Azért, hogy a felirat eredetiségével kapcsolatos további kétségeket is eloszlassa, Godart úgy döntött, hogy mikroszkópos vizsgálatnak veti alá a kavicsot. Ennek érdekében 2009 áprilisában felvette a kapcsolatot Y. Maniatisszal, a 2010-es tanulmány későbbi társszerzőjével, aki az athéni Dimokritos Nemzeti Természettudományos Kutatóközpont Anyagtudományi Intézete archeometriai laborjának a vezetője. A cikk első felében Godart részletesen közli Maniatisszal és a görög hatóságokkal folytatott levelezését, amelynek eredményeképpen – részben Antonis Samaras, akkori kulturális miniszter (későbbi miniszterelnök) közbenjárására – 2009 októberében a kavicsot az Olympiai Múzeumból rendőri kísérettel Athénba, a Dimokritos kutatóközpontba vitték. Az archeometriai laborban Maniatiss több alkalommal optikai és pásztázó elektronmikroszkópos vizsgálatnak vetette alá a kavicsot, amelynek eredményét 2010 áprilisában Godart-nak is megküldte. Ez a beszámoló teszi ki a 2010-es közös tanulmány második felét, amelyhez Maniatiss 21 nagy felbontású fényképet is csatolt.

Maniatiss mikroszkópos vizsgálatainak eredménye a következő. Először is megállapítható, hogy a kavics anyaga, a kvarchomokkő teljes mértékben megfelel Olympia környéke geológiai viszonyainak. Másrészt kiderült, hogy a feliratos jelek nem egységesek, és a kavics két oldalán a vajatok között jelentős különbség van. A (b) oldal barázdái régi, Maniatiss szerint akár több évszázados bekarcolásoknak tűnnek, ugyanis szélük ugyanolyan mértékű kopást mutat, mint a kavics felülete általában véve, és a mélyedésekben földlerakódásokat is lehet találni. Az (a) oldal vajatái azonban, főleg a kavics középső részén, mélyebbek, szélesebbek és tisztábbak, mint a (b) oldalon. Maniatiss szerint ennek a különbségnek több oka is lehet: elképzelhetőnek tartja például, hogy a két oldal jeleit különböző eszközökkel karcolták be: a (b) oldaléit egy finomabb, tompább hegyű tárggyal, az (a) oldaléit pedig egy vastagabb, keményebb és hegyesebb eszközzel. Azt sem zárja ki, hogy a két oldal feliratának készítése különböző időben történt, vagy esetleg két különböző személy végezte, akik ugyanazt az eszközt eltérő intenzitással nyomták rá a kavics felületére a bekarcolás során. Az (a) oldal barázdáinak tisztasága, ti. hogy a

mikroszkópos vizsgálat földlerakódásokat szinte nem is talált benne, viszont szerves rostokat igen, abból eredhet, hogy a tárgyat valamilyen textil- vagy papírkendővel törölték le. A kémiai vizsgálat az (a) oldalon a CaO mennyiségét is kisebbnek találta, mint a (b) oldalon, ami arra utal, hogy a felületet valamilyen savas folyadékkal is megtisztíthatták. Maniatiss végül is afelé hajlik, hogy az (a) oldal mélyebb vajatái egy erőteljes mechanikus tisztításból származnak: mintha a barázdákat egy kemény, hegyes tárggyal kikaparták, kiszélesítették, vagyis gyakorlatilag újravesték volna. A munkások, akik a kavicsot megtalálták, különféle eszközökkel megpróbálták minél jobban láthatóvá tenni a bekarcolt jeleket, amivel sajnos sok kárt is okoztak a kavics felületén. Ez azonban Maniatiss szerint nem változtatja meg azt a tényt, hogy a kavics és felirata: autentikus.

Úgy gondolom, hogy Maniatiss határozott véleménye ellenére a mikroszkópos vizsgálatnak egyáltalán nem sikerült eloszlaltatnia a kavicsal kapcsolatos kételyeket. Már eleve az a körülmény, hogy az egyik oldalon bizonyosan friss beavatkozás nyomai látszanak, bármi legyen is a valódi magyarázatuk, nem jó ajánlólevél a kavics eredetiségét hangoztatók számára. Nem világos, hogy az ásatáson dolgozó munkások, akik feltehetőleg nem először vettek részt ilyen munkában, miért estek volna neki annyira vehemensen a kavics felületének, hogy gyakorlatilag retusálták az (a) oldalon található jeleket. A Maniatiss által leírt és valószínűsített forgatókönyv ugyan nem zárható ki teljes bizonyossággal, de nem is az egyetlen lehetőség a tárgy sajátosságainak a magyarázatára, hiszen egy gondos modern kori „írnok” megfelelő módszerekkel hasonló állapotot lehetett képes elérni. A bizonytalanságok részben persze a mikroszkópos analízis korlátaiból erednek, ugyanis ilyen módszerrel – ahogy azt Godart-nak írt első levelében egyébként Maniatiss maga is hangsúlyozza – egyszerűen nem lehetséges a tárgy és a felirat még csak megközelítő pontosságú keltezése sem.⁵¹

Ha mindezeket és a fentebb részletesen leírt problémákat figyelembe vesszük, annyi mindenesetre bizonyosnak látszik, hogy – Godart szándéka ellenére – a kaffkani kavics ügyében korántsem mondatott ki az utolsó szó. Nem tagadom azonban, hogy véleményem szerint az érvek sokkal inkább amellett szólnak, hogy a kavics és felirata nem eredeti.

Persze egy ilyen jellegű kérdésben ki is mondhatná ki a döntő szót? Talán Rambo Hellászból...

Jegyzetek

- 1 Triviális *terminus post quem*ként az indoeurópai alapnyelv felbomlásának idejét adhatjuk meg, amely a nyelvészeti paleontológia érvrendszerére alapozva valamikor a Kr. e. 4. évezredre tehető (lásd Adamik 2009, 32–45). Szintén *terminus post quem* meghatározására szokták felhasználni a görög szókészlet egyes elemeire alapozó ún. harcikocsi-érvt (Streitwagenargument; lásd legutóbb Hajnal 2005, 189–191), de ez korántsem problémamentes.
- 2 A dokumentum a híradásokban úgy szerepelt, mint a kontinentális Európa legrégebb olvasható írásos emléke (lásd pl. <http://news.nationalgeographic.com/news/2011/03/110330-oldest-writing-europe-tablet-greece-science-mycenae-greek/>; utolsó hozzáférés: 2017. 10. 15.).
- 3 A lineáris B kronológiájáról lásd többek között Risch–Hajnal 2006, 17–20; Driessen 2008.
- 4 Lejeune 1976.
- 5 A [pte] hangérték teljesen biztos, ugyanis a *pte* szótagjel bizonyos szavaknál a *pe-te* szótagjelpárral váltakozik (amelyben az első szótagjel magánhangzója nem ejtett, ún. néma magánhangzó): lásd pl. *pte-re-wa* KN Se 879.b+ és *pe-te-re-wa* KN So 894.1+, ahol mindkettő hangértéke [ptelewā] (alfab. gr. πτελέα ‘szilfa’).
- 6 Erről lásd pl. Rix 1992, 90; Sihler 1995, 194–195.
- 7 A lineáris B írásnak erre a tulajdonságára valószínűleg az a magyarázat, hogy az a – feltehetően nem indoeurópai – nyelv, amelynek lejegyzésére a lineáris A szolgált, a görögétől teljesen eltérő fonológiai és fonotaktikai tulajdonságokkal rendelkezett. Feltételezhetjük például, hogy e nyelvben – a göröggel ellentétben – a zárhangoknál nem a hehezetességnek és a zöngéességnek volt fonológiai megkülönböztető szerepe (vö. például görög /k/ : /g/ :

- /k^h/), hanem a palatalizációnak és a labializációnak (azaz például /k/ : /k^h/ : /k^w/). Tehát a lineáris B írás CCV értékű szótagjelei, ahol a második C [j] vagy [w], végső soron a lineáris A írás nyelvnek labializált és palatalizált mássalhangzóit tükrözik (vö. Beekes 2014, 4).
- 8 Az ásatáson két egymást keresztező, mintegy 40 cm magas kőfalrészletet találtak a régészek. A belső oldal hamurétege egyértelműen utalt a tűzvész általi pusztulásra. Úgy tűnik, hogy a települést később nem lakták, ugyanis egyetlen építési fázist lehetett csak kimutatni. A leletek között a kavicson kívül még különféle kőtárgyak, kőszközök, valamint egy érdekes, nőalakot ábrázoló szobrocscsa szerepelt. Az utóbbinak ebből a korszakból a görög szárazföldön nincs párhuzama, hasonlóval csupán a közép-krétai Hagia Triada és Archanes lelőhelyeken találkozunk. A lelőhelyről és az ásatási körülményekről lásd röviden Horváth 1996–1997, 84; Arapogianni–Rambach–Godart 1999, 40–41.
- 9 Ott azonban a jelenséget minden bizonnyal az indokolja, hogy így a szóelválasztó jel szerepét betöltő függőleges vonásnak is jutott hely (Judson 2013, 77–78).
- 10 Az *a* szótagjel ugyanis előfordul két vízszintes vonással is, a *so* jel pedig szintén mutat olyan formát, ahol több vízszintes vonás van, vagy éppen a jobb oldali elem ívelt, nem pedig szögletes, mint itt. A lineáris B írásról paleográfiai és ortográfiai szempontból lásd legújabban Palaima 2011; Melena 2014.
- 11 Egy ilyen változaton alapszik pl. Horváth 1996–1997, 85 rajza.
- 12 A mykénéi szavak értelmezésével kapcsolatban mindig vö. *DMic.* megfelelő szócikkeit.
- 13 *Ti*. a *qo* nem pontosan az első sor első szótagjele alatt helyezkedik el (vagyis a szöveg nincs „balra zárva”). Szerintük tehát a jeleket karcoló személy az első sor végére érve nem akarta a helyet kihasználatlanul hagyni, leírta a *ka* szótagjelet, majd onnan indulva haladt balra.
- 14 A *qo* lehet a szóvégi labioveláris *k^w* zárhang + *s* szekvencia írásbeli visszaadásának sajátos módja (vö. a *wanaks* szó *wa-na-ka* vagy az *onuks* szó *o-nu-ka* írásmódját [bár létezik *o-nu* is]), de természetesen „kiejtett” *o*-val is értelmezhető (Melena 2014, 114–115).
- 15 Az ősgörögben és a mykénéi korban még többnyire meglévő labioveláris zárhangok később, a posztmykénéi korban labiális, dentális vagy veláris zárhangokká alakultak a fonetikai környezet függvényében (Rix 1992, 85–88).
- 16 A $\chi\alpha\sigma\psi$ változat melléknévi jelentésben csak a Kr. u. 2. századi Oppianos *Cynegeticá*-jából (III. 114) adatolt, a $\chi\alpha\sigma\sigma\tau\omicron\varsigma$ forma azonban Homérosztól kezdődően viszonylag gyakori (ld. *LSJ*: s. vv.).
- 17 Az összetétel előtagjában a $\chi\alpha\iota\omega$ ‘örül, vígan van, kedve van vmihez’ ige ősgörög **k^har* gyökét, az utótagban pedig a többek között az $\omicron\mu\alpha$ ‘szem’ főnévben vagy a ‘lát’ ige $\omicron\pi\omega\pi\alpha$ perfectumában is meglévő ősgörög **ok^w* gyököt fedezhetjük föl (*GEW* II: 1063–1064; *EDG* II: 1607). A szó eredeti jelentése talán ‘mohó/sóvár tekintetű’ lehetett.
- 18 Az *LGPN* 1–5a. köteteiben az első huszonhétszer, a második tizszer fordul elő (az internetes keresőfelület adatai alapján: http://www.lgpn.ox.ac.uk/online/search_data.html; utolsó hozzáférés: 2017. 10. 15.).
- 19 Zoumbaki 2005, 374–375.
- 20 Arapogianni–Rambach–Godart 2002, 224.
- 21 Arapogianni–Rambach–Godart 2002, 225 és 64.
- 22 A *wa-o* értelmezése vitatott. Olvasata egyesek szerint *wahor*, ám az alfabetikus görög korból ilyen szót nem ismerünk. Leginkább a homérosi $\alpha\sigma$ (‘kard’) szóra emlékeztet, de ez a megfeleltetés hangtörténeti szempontból sem állja meg a helyét (hiszen $\alpha\sigma < *h_x\eta s-r$), és a logogram formájának is ellentmond, amely nem lehet kard, legfeljebb valamilyen balta (Melena 2014, 150).
- 23 Erről a szabályról lásd Risch–Hajnal 2006, 51–52; Melena 2014, 125.
- 24 Horváth 1996–1997, 86.
- 25 Palaima 2002–2003, 380.
- 26 Így vélekedik például Horváth 1996–1997, 88.
- 27 Palaima 2002–2003, 379–380.
- 28 Ebben a témában lásd többek között Olivier 1967; Palaima 1988; 2011.
- 29 Az ilyen típusú anyagokra való íráshoz a jelek kétségtelenül alkalmasabbnak tűnnek; lásd Risch–Hajnal 2006, 24–25.
- 30 Palaima 2002–2003, 378–381.
- 31 Skelton 2008.
- 32 Skelton a családfát két változatban rajzolja fel, amelyek között kisebb különbségek vannak, ugyanis az egyiknél bizonyos korrekciókat és súlyozásokat alkalmaz.
- 33 Az egyes típusok rövid áttekintését lásd Risch–Hajnal 2006, 9–11.
- 34 Judson 2013.
- 35 Ezek áttekintését további irodalommal lásd Risch–Hajnal 2006, 18; Janko 2015, 44–45.
- 36 A medeóni pecsételő felirata az *e-ko-ja* szótagjeleket tartalmazza, tehát lenyomatának olvasata: *ja-ko-e*, ami hapax a lineáris B dokumentumokon.
- 37 Ez az *e-qe-qi* szillabogramokat tartalmazza (DIM Zh 1). Szintén Diminiből egy dekorált kylix töredéke is előkerült, amelyre lineáris B jeleket karcoltak (*ka-sia*]; DIM Z 2).
- 38 Részletes elemzést ad róluk Janko 2015.
- 39 Úgy tűnik, a *to* szótagjelet a felirat készítője – helytelenül – *pa-ra* „javította”.
- 40 Janko többek között arra is választ keres, hogy hogyan kerülhetek egy Hellásztól ennyire távol eső helyre a lineáris B feliratot tartalmazó borostyánkő tárgyak. Meggyőzően érvel amellett is, hogy *ti-nwa-to* a mykénéi korban a későbbi Nyugat-Árka dia neve volt, és bár ez a toponím más feliratról nem adatolt, a belőle képzett *ti-nwa-si-ja* szó többször is előfordul az innen származó asszonyok megnevezéseként mind pylosi, mind krétai táblákon.
- 41 Ezzel szemben lineáris A felirattól többet is ismerünk, amelyet köre, mégpedig valamilyen fogadalmi tárgyra írtak, feltehetőleg vallási-rituális célzattal. Mivel ezek a lineáris A feliratok Kréta szigetéről származnak, G. Owens (1998–1999) úgy véli, hogy a velük párhuzamba állítható kafkániai kavics talán egy krétai származású írnok, esetleg pap vagy papnő felajánlása lehet, amelyet a minósi kultúrára jellemző módon ajánlott fel Olympiában. Szerinte a felirat maga is – a három, csak a lineáris B-re jellemző szillabogram ellenére – inkább a lineáris A jellegzetességeit mutatja. Horváth A. (1996–1997) úgy vélekedik, hogy a kafkániai kavics krétai import lehet egy olyan időből, amikor a lineáris A és B írás még nem különült el élesen egymástól, és párhuzamosan használták őket. Mivel azonban a felirat nyelve egyértelműen görög, ez meglátása szerint azt jelentené, hogy már ekkor, a Kr. e. 17. században görög jelenléttel és befolyással kellene számolnunk Kréta szigetén.
- 42 Palaima 2002–2003 [2006].
- 43 Figyelembe véve azt, hogy a mykénéiben még meglévő labiovelárisok később más zárhangokká alakultak át (mély magánhangzók előtt például labiálissá; lásd fentebb), illetve azt, hogy a lineáris B nem jelöli a szótagzáró nazálisokat.
- 44 A szóvégi mássalhangzó, a hehezetes [k^h] zárhang *ka* szótagjellel történeti írása szokatlan ugyan (ti. a szóvégi mássalhangzókat a lineáris B-ben általában nem jelölik), de vegyük észre azt is, hogy a görögben a mykénéi korra már valószínűleg megtörtént a szóvégi zárhangok lekopása, ezért az esetleges hamisító ennek jelölésében nem követhette a lineáris B ortográfiai szabályait, hanem saját magára volt utalva.
- 45 Erre az egyedi irányváltásra utalhatna esetleg a hamisító részéről a *jo* szótagjel tükörképszerű írásmódja.
- 46 Vö. Palaima 2002–2003, 377, 10. jegyzet.

- 47 Ez a könyv magyar fordításban is olvasható (Chadwick 1980).
- 48 Az egyes kiadványok releváns jeleit felsorolja Palaima 2002–2003, 383.
- 49 Itt csak néhány jellemző értékelést idézek: „This pebble remains something of an enigma since neither its date, nor its context, nor its nature can be easily fitted into a general historical framework; hence I remain sceptical and await further discoveries” (Driessen 2008, 76; de a fejezet első változata még 2001-ben készült, vagyis nemcsak Palaima tanulmányát, hanem Godart-ék 2002-ben megjelent részletes beszámolóját is megelőzte). Ehhez kapcsolódik a Driessen tanulmányát tartalmazó kötet szerkesztőinek, Y. Duhoux-nak és A. Morpurgo Daviesnek a kiegészítő megjegyzése: „A strong case against the authenticity of the pebble was made by Palaima” (Driessen 2008, 77). J. G. Younger recenziója a Driessen tanulmányát tartalmazó kötetéről (Younger 2009) már ezt a megjegyzést tartalmazza: „near certainty that the Kafkania pebble is a forgery”. R. Janko fentebb említett tanulmánya pedig szól az égei bronzkort érintő hírhedt hamisításokról és átverésekről, majd egy lábjegyzetben hozzát teszi: „I refer above all to the ‘late Middle Helladic’ inscribed pebble, OL Zh 1, found at Kafkania near Olympia in Elis [...], which was discovered during the excavations of 1998 [sic!] on April Fools’ Day – a highly suspicious datum” (Janko 2015, 45, 57. jegyzet).
- 50 Palaimát például Godart nemes egyszerűséggel „álmykénológusnak” („pseudo-mycénologue”) titulálja.
- 51 Itt szeretném megköszönni Horváth Eszternek és Tóth Zsuzsannának (ELTE BTK Régészettudományi Intézet) az archeometriai elemzéssel kapcsolatban nyújtott szíves segítségét.

Bibliográfia

- Adamik B. 2009. *A latin nyelv története. Az indoeurópai alapnyelvtől a klasszikus latinig*. Budapest.
- Arapogianni, X. – Rambach, J. – Godart, L. 1999. „L’inscription en linéaire B de Kafkania – Olympie (OL Zh 1)”: S. Deger-Jalkotzy – S. Hiller – O. Panagl (szerk.): *Floreat Studia Mycenaea. Akten des X. Internationalen Mykenologischen Colloquiums in Salzburg vom 1.–5. Mai 1995*. Bd. 1. Wien, 39–43.
- Arapojanni, X. – Rambach, J. – Godart, L. 2002. *Kavkania. Die Ergebnisse der Ausgrabung von 1994 auf dem Hügel von Agrilitses*. Mainz.
- Beekes, R. S. P. 2014. *Pre-Greek. Phonology, Morphology, Lexicon*. Leiden.
- Chadwick, J. 1980. *A lineáris B megfejtése*. Budapest.
- DMic. = Aura Jorro, F. 1999. *Diccionario micénico*. Vol. 1–2. Primera reimpressión. Madrid.
- Driessen, J. 2008. „Chronology of the Linear B Texts”: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (szerk.): *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*. Vol. 1. Louvain-la-Neuve – Dudley, MA, 69–79.
- EDG = Beekes, R. 2009. *Etymological Dictionary of Greek*. Vol. 1–2. Leiden–Boston.
- GEW = Frisk, H. 1960–1972. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Bd. 1–3. Heidelberg.
- Hajnal, I. 2005. „Das Frühgriechische zwischen Balkan und Ägäis – Einheit oder Vielfalt?”: G. Meiser – O. Hackstein (szerk.): *Sprachkontakt und Sprachwandel. Akten der XI. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft, 17.–23. September 2000, Halle an der Saale*. Wiesbaden, 185–214.
- Horváth A. 1996–1997. „Mycenaea”: *Acta Antiqua Acad. Scient. Hung.* 37, 79–88.
- Janko, R. 2015. „Amber Inscribed in Linear B from Bernstorf in Bavaria. New Light on the Mycenaean Kingdom of Pylos”: *Bayerische Vorgeschichtsblätter* 80, 39–64.
- Judson, A. P. 2013. „The Linear B Inscribed Stirrup Jars”: *Kadmos* 52, 69–110.
- Lejeune, M. 1976. „Pré-mycénien et proto-mycénien”: *Bulletin de la Société de Linguistique* 71, 193–206.
- LGPN = Fraser, P. M. et al. (szerk.) 1987–2014. *A Lexicon of Greek Personal Names*. Vol. 1–5. Oxford (www.lgpn.ox.ac.uk; utolsó hozzáférés: 2017. 10. 16.).
- LSJ = Liddell, H. G. – Scott, R. 1996. *A Greek–English Lexicon*. Rev. by Sir H. S. Jones – R. McKenzie. With a revised supplement. Oxford.
- Melena, J. L. 2014. „Mycenaean Writing”: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (szerk.): *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*. Vol. 3. Louvain-la-Neuve – Walpole, MA, 1–186.
- Olivier, J.-P. 1967. *Les scribes de Cnossos. Essai de classement des archives d’un palais mycénien*. Roma.
- Owens, G. 1998–1999. „A Linear Inscription from Olympia: Minoan and/or Mycenaean?”: *Talanta* 30–31, 143–146.
- Palaima, T. G. 1988. *The Scribes of Pylos*. Roma.
- Palaima, T. G. 2002–2003 [2006]. „OL Zh 1: *Quousque tandem?*”: *Minos* 37–38, 373–385.
- Palaima, T. G. 2011. „Scribes, Scribal Hands and Palaeography”: Y. Duhoux – A. Morpurgo Davies (szerk.): *A Companion to Linear B. Mycenaean Greek Texts and their World*. Vol. 2. Louvain-la-Neuve – Walpole, MA, 33–136.
- Risch, E. – Hajnal I. 2006. *Grammatik des mykenischen Griechisch*. 1. Bd. *Einleitung und Phonologie* (http://sprawi.at/content/mykenisches_griechisch; utolsó hozzáférés: 2017. 10. 01.).
- Rix, H. 1992. *Historische Grammatik des Griechischen. Laut- und Formenlehre*. 2., korr. Aufl. Darmstadt.
- Sihler, A. L. 1995. *New Comparative Grammar of Greek and Latin*. New York–Oxford.
- Skelton, C. 2008. „Methods of Using Phylogenetic Systematics to Reconstruct the History of the Linear B Script”: *Archaeometry* 50, 158–176.
- Younger, J. G. 2009. [Rec. Duhoux, Y. – Morpurgo Davies, A. (szerk.): *A Companion to Linear B... Vol. 1.*]: *American Journal of Archaeology* (Online Book Review) 113/4, 1–3 (<https://www.ajaonline.org/book-review/2170>; utolsó hozzáférés: 2017. 10. 01.).
- Zoumbaki, S. B. 2005. *Prosopographie der Eleer bis zum 1. Jh. v. Chr.* Athen.

Grüll Tibor (1964) az MTA doktora, egyetemi docens, a Pécsi Tudományegyetem Ókortörténeti Tanszékének vezetője. Fő kutatási területe a Római Birodalom története, ezen belül gazdaságtörténeti, földrajzi és ökológiai kérdések, valamint a hellénisztikus és római kori judaizmus és a korai kereszténység világa.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
A dódekaedron-rejtély (2016/3).

Igazság és hazugság a római történetíróknál és az epigráfiai emlékekben

Grüll Tibor

„Mi az igazság?”
Pilátus kérdése Jézushoz (Jn 18:38)

1. A valóság/igazság koncepciója a görög és római történetírásban

A történetírás és az igazság/hazugság viszonyának kérdése gyakorlatilag egyidős a műfaj kialakulásával. Thukydides, aki a peloponnésosi háború történetének megírására vállalkozott, történetíróként az igazság felderítését tartotta legfőbb céljának:¹

Mindamellett mégsem fog tévedni az, aki a felhozott adatok alapján lényegében elfogadja az itt nyújtott áttekintést, s nem ad hitelt a költők mindent felnagyító és feldíszítő alkotásainak, vagy a logographosok elsősorban a közönség meghódítása s nem az igazság kiderítése végett alkotott elbeszéléseinek, amelyeknek igazságát nem lehet ellenőrizni, s amelyeket az idő múltával annyira átszőnek a mesék, hogy elveszítik valóságukat, hanem inkább az lesz a meggyőződése, hogy a tényeket, már amennyire a nagy időbeli távolság lehetővé tette, a legvilágosabb bizonyítékok alapján és kellő megalapozottsággal tártam fel.

I. 21 (Muraközy Gyula fordítása)

Az idézett szöveg az ókori történetírás talán legismertebb *locus classicus*.² A magyar fordításban azonban – a történeti kontextusban megszokott kifejezések („igazság, tény, bizonyíték”) használata miatt – elsikkadtak bizonyos fontos kifejezések: a *logographosok* írásai nem a nyilvánvaló igazságot, vagyis a valóságot tárják fel (*alétheuston*), bizonyíthatatlanok (*anexelenta*), a mítoszok világához tartoznak (*to mythódes*), márpedig a történelem csak magukat a tetteket nézve tárulkozik fel (*ap' autón tón ergón skopusi délósei*). A magyar fordításban talán kevésbé hangsúlyosan jelenik meg, hogy az idézett szöveg középpontjában nem a mai történetelméleti diszkurzusokban fontos szerepet játszó „tények” és „bizonyítékok” állnak. Thukydides számára a *történeti* és a *mitikus igazság* közötti különbségtétel a fontos.

A történetírás törvényeivel a római irodalomban Cicero foglalkozott tüzetesen.³ A *historia* és az igazság viszonyát érdekes megvilágításba helyezi az a beszélgetés, amely mindjárt *A törvények* első fejezetének legelején olvasható. Ebben Atticus arról faggatja Cicerót, hogy vajon a *Marius* című költeményében megénekelt tölgyfa azonos-e azzal a valóságos tölgyfával, amely mellett éppen elsétálnak Arpinumban, vagy csupán a képzelet szüleménye. Cicero azzal tér ki a válaszadás elől, hogy majd akkor fog válaszolni, ha Atticus is megfelel arra a kérdésre, hogy Romulus a halála után valóban hírt adott-e Proculus Iuliusnak saját istenné válásáról. Mint arra Szekeres Csilla e folyóirat hasábjain megjelent cikkében is rámutatott: a *historia* és a *poema* szétválasztása a Kr. e. 1. században már toposz a történetírás elméletében, amiként az is, hogy az előbbi az *igazságot*, az utóbbi a *gyönyörködtetést* tartja fő céljának, amelynek érdekében nem valós dolgokról is írhat. Igaz, hogy Hérodotos is élt *fabulákkal* (ezek szerint nem *minden* igaz a műveiben), de Thukydides kirekesztette a gyönyör (*terpsis*) forrásául szolgáló mesés elemeket (*to mythódes*) az

elbeszéléséből, meghagyva azt a lenézett *logographosok*nak. Polybios szerint igazság és hazugság egyaránt van a mítoszokban, a „történetírás célja azonban a valóság megragadása” (*tés men un historias alétheian einai telos*, XXXIV. 4, 2).⁴

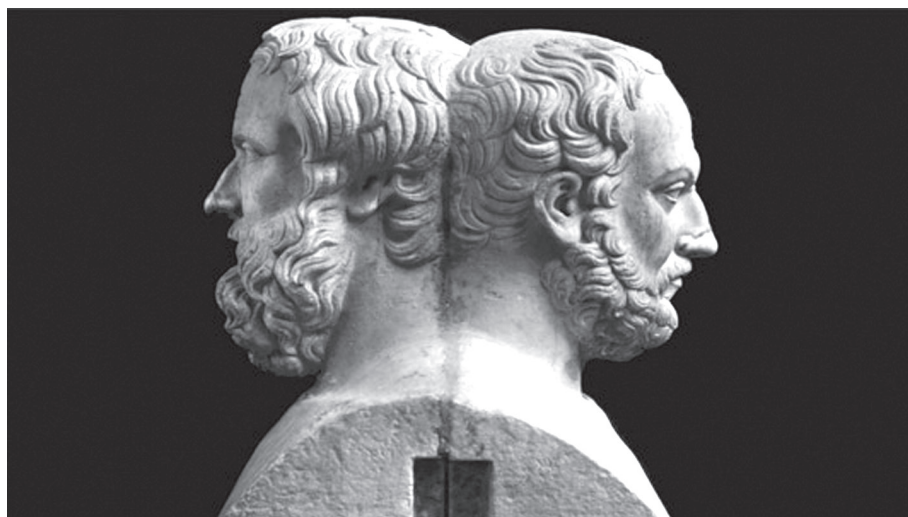
A 19. század legnagyobbjának tartott német történetírója, Leopold von Ranke (1795–1886) hatalmas életművéből egyetlen mondat vált közkinccsé, mely szerint a történész feladata „nem a múlt megítélése, sem a kortársak okítása az eljövendő évek érdekében, egyszerűen csak megmutatni, ahogy valójában történt”.⁵ Ezt a történetírói programot azonban nem a 19. századi historizmus találta fel, hiszen már Lukianos is eljutott erre a gondolatra, amikor a *Hogyan írjunk történelmet?* című szatírájában azt írta:

„a történetírónak az az egyetlen feladata, hogy mindent úgy mondjon el, ahogyan megtörtént”, majd megismételte: „ha valaki történetírásba kezd, csak az igazságnak szabad áldoznia, semmi mással nem szabad törődnie”.⁶ Ehhez persze különleges jellembeli tulajdonságok szükségesek:

*Legyen hát a történetíró bátor, megvesztegethetetlen, független, a szólásszabadság és az igazság barátja... Ne adjon se haragra, se barátságra, ne szégyelljen semmit, ne alázkodjék meg senki előtt. Legyen igazságos bíró, jóindulatú mindenkihez, de egyik félt se részesítse méltánytalan előnyben. Mint hazátlan idegennek kell írnia könyvét, aki nincsen alávetve sem a törvényeknek, sem az uralkodónak. Ne azzal törődjék, mit gondolt ez vagy az, hanem azt kell megmondania, hogy mi történt.*⁷

2. Hazug történészek – hiteltelen történelem

A hellenizmus táguló világában az emberek kulturális izlése is megváltozott: egyre jobban érdeklődtek a fantasztikum, az érzelmeket felkavaró drámai hatások, a fantáziát megmozgató izgalmas epizódok iránt. Csodás események és ominózus előjelek természetesen előfordulnak Hérodotosnál és Ktésiasznál is, és bővelkednek Theopomposznál, különösen, amikor idegen népek leírására került a sor. Aristotelés és Theophrastos természettudományos érdeklődése szükségszerűen magában foglalta a természet világában előforduló rendkívüli és figyelemreméltó jelenségeket is. A földrajzi ismeret kiszélesedése Nagy Sándor után bátorítást jelentett a távoli népekkel történő kapcsolatfelvételre, akiknek furcsa szokásokat lehetett tulajdonítani, valamint korábban ismeretlen országokkal való ismerkedésre, ahová a legfantasztikusabb történeteket lehetett elhelyezni. Ennek eredményeképpen jött létre a paradoxográfia irodalma. Olykor, mint például Kallimachos *Eredetek* című műve esetében, egyfajta kutatás is bennefoglaltatott; de az eredmény legnagyobb részt populáris és szórakoztató pseudohistoria lett. Ennek egyedülálló jellemzője a bármely információ kritika nélküli



1. kép. Hérodotos és Thukydidés kettős portréja Hadrianus császár tivoli villájából. Museo Archeologico Nazionale, Napoli, Inv.-No. 1129

(forrás: pinterest.com)

elfogadása. A jelenségekkel vagy tényekkel kapcsolatos igazság, hitelesség kérdését egyszerűen föl sem vetették, mivel az igazság mint olyan nem volt kritérium ebben a műfajban.

Lukianos korában – a Kr. u. 2. század közepén járunk – valóságos történész-járvány tört ki a Római Birodalomban. Boldog-boldogtalan felcsapott historikusnak, és tücsköt-bogarat összehordott a régmúlt és jelen eseményeiről. „Kallimorphos, a lándzsások hatodik ezredének orvosa: *A parthus történelem.*” E nagyszabású műből Lukianos roppant tanulságos részeket idéz:

*Valaki a lába nagyujján megsebesült, és rögtön meghalt. Amikor Priskos, a hadvezér, csak elkiáltotta magát, huszonhét ellenséges katona halt szörnyet. Az elesettek számát is meghamisította, mégpedig a hadvezérek jelentéseiben leírtakkal szemben. Europosnál szerinte hetvenezer-kétszázharminchat ellenséges katona esett el, a rómaiak közül pedig csak kettő, és kilencen megsebesültek. Nem tudom, elviselheti-e ezt valaki ép ésszel?*⁸

A „céhbeli” történetíróknak, akik ragaszkodnak a mesterség szabályaihoz, sohasem volt könnyű dolguk az ilyen Kallimorphos-félekkel szemben. Thukydidés ugyan bekerült a történetírók kánonjába és műve a könyvtárak polcain porosodott, de valódi hatást csak kevesekre gyakorolt. Polybios műve ugyanerre a sorsra jutott.⁹

De más szövegek is megerősítik a pseudohistoria széleskörű elterjedtségét. Timothy Peter Wiseman azzal a paradox megállapítással kezdi tanulmányát, hogy „Seneca számára a Kr. u. 1. században axiomatikus tételnek számított, hogy a történetírók hazudnak”.¹⁰ Lukianos ironikus célzattal az *Igaz történet* címet adta egy holdutazást magába foglaló utópisztikus fantáziának.¹¹ Szükségesnek tartotta, hogy ironikusan megjegyezze előszavában: meséket fog előadni, noha valószerűeket és hihetőket; a korábbi költők, történetírók és filozófusok Homérostól Ktésiaszig és Iambulosig hasonló hazugságokat adtak elő, és mégis komolyan vették őket (*Historia vera* I. 1–4). Körülbelül ugyanebben az időben Aulus Gellius, miköz-

ben Brundisium kikötőjének könyvkereskedéseiben tallózott, a paradoxográfia termékeire, nem pedig történelmi művekre bukkant (*Attikai éjszakák* IX. 4). A „hamis történetírás” vagy paradoxográfia jelensége ma is létezik, elsősorban a legnépszerűbb műfajban, a filmen. Gondoljunk csak a spártaiak és perzsák történelmi összecsapását feldolgozó, *300* című filmre (2006, rend. Zack Snyder) vagy *Az utolsó légió* című remekműre (2007, rend. Doug Lefler), amelyben Romulus Augustulus válik Arthur király nagyapjává.

3. Az antik történetírók és a történeti dokumentumok

Az antik historikusok – amint azt Arnaldo Momigliano is meggyőzően kimutatta – elsősorban saját közelmúltjuk nagy jelentőségű fordulópontjaival, háborúkkal és „forradalmakkal” kívántak foglalkozni, olyan eseményekkel, amelyeket valamilyen szempontból egyedülállónak tartottak saját népük, vagy az emberiség addigi történelmében.¹² Thukydides számára a peloponnésosi háború a görög történelem csúcspontja, nagyobb esemény, mint bármi más azelőtt.¹³ Polybios az emberiség története nagy pillanatának tartja, hogy az *oikumené* népeinek és királyságainak története végre összegződik a Római Birodalom történetében.¹⁴ Ezek az auctorok ismerték és alkalomadtán használták is az írott és tárgyi forrásokat: Hérodotos hitelt adott az egyiptomi feliratokat olvasó papoknak; Thukydides nem is egy epigráfiai és régészeti forrást idézett;¹⁵ az antikvárius tör-



2. kép. Ezechiel von Spanheim (1629–1710) portréja

ténetírásnak pedig nagy hagyománya volt Rómában a Kr. e. 1. században alkotó Varrótól egészen a Kr. u. 5. századi Serviusig, Vergilius kommentátoráig.¹⁶

Bár általánosságban elmondhatjuk, hogy az írott dokumentumok – köztük az epigráfiai emlékek is – csak sokadlagos jelentőséggel bírtak az ókori történetírók számára, néhány esetben a *monumentum*oknak is bizonyító erejük volt.¹⁷ Már a köztársaság korában léteztek Róma-bédekkerek, amelyek feldolgozták Róma emlékműveit, nem is beszélve a tudós Marcus Terentius Varro hasonló témájú monográfiájáról.¹⁸ A Livius által citált Cincius a *Mystagogica* című opus szerzőjével azonosíthatjuk, amelyben a szerző Róma templomait írta le.¹⁹ Cincius, mint korábban a *stélokopasznak* (felirat-másolgotó) is nevezett ilioni Polemón, megmagyarázta a feliratokat, és talán összevetette őket etruszk példákkal. Nem kétséges, hogy az emlékművekhez fűződő régi legendákat is lejegyezte. Livius első két könyvében a legendás eseményeket bizonyos fokig emlékművek, szobrok, feliratok bizonyosságával próbálja hitelesíteni.²⁰ A halikarnassosi Dionysios idézi Diana aventinusi templomában talált bronzfeliratot, mint a *secessio ad montem sacrum* (a Szent Hegyre történő kivonulás) bizonyítékát.²¹ Cicero a tőle megszokott drámaisággal hivatkozik a *Comitium*on található bronzoszlopra, amelyre a latinokkal Kr. e. 493-ban kötött béke szövegét vésték, s amit szinte mindenki ismer. Az oszlopra egyébiránt Livius is hivatkozik: „[Cn.] Marcius [Coriolanus] dicsérete elhomályosította a consul hírét, s ha a latin népekkel kötött szerződés ércoszlopra vésett szövege nem emlékeztetne rá, hogy azt Sp. Cassius, hivatali tisztjárta távollétében egymaga kötötte, senki sem tudná már, hogy Postumius Cominius háborúskodott a vols-cusokkal” – ám esze ágában sincs abból akár egyetlen mondatot szó szerint idézni.²² A történetírás elsősorban *narratíva*, amely szigorúan megszabott retorikai szabályokhoz igazodik. A retorika kettős célja a meggyőzés és a gyönyörködtetés, melynek eszköze a tropológia. A szónok és a történetíró eljárása – mint arra Paul Ricoeur felhívta a figyelmet – hasonlít egymáshoz: az *inventio*, a *dispositio* és *elocutio* retorikai eszközei megfeleltethetők a historikusok által alkalmazott „tényfeltárás, magyarázat és írásos rögzítés” hármasságnak.²³ A tényfeltárás és az *inventio* nem csupán érvek keresését jelentette, hanem olyan *bizonyítékokét*, amelyek a beszéd tárgyát és alapját alkothatták. Ezek lehetnek materiális vagy tényszerű, de akár művi „bizonyítékok” is, amelyeket a retorikák *topos*oknak (helyek) neveztek.

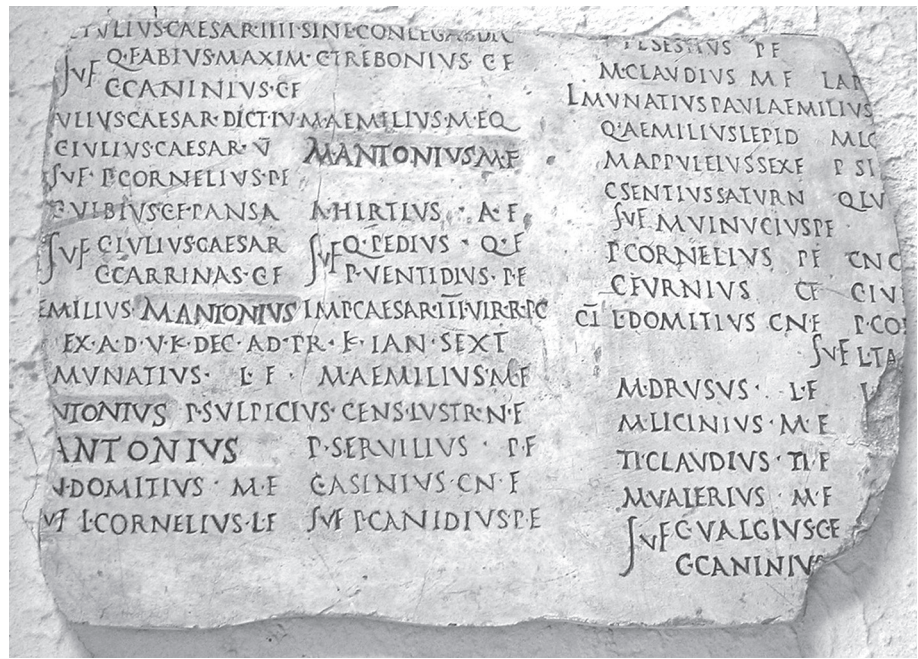
4. Az antik feliratok mint az ókortörténet-írás forrásai

A 18–19. században virágkorát élő „történelmi pyrrhonizmus” az epigráfiai emlékeket közvetlenül a múlt valóságára táruklózó ablakként értelmezte, miközben a történetírói hagyomány megbízhatóságát sokféle ok miatt kétségbe vonta.²⁴ Ezechiel von Spanheim (1629–1710), a modern numizmatika megalapítója már 1671-ben azt írta: „A történeti művek és az annalesek szerzői gyűlöletből, szeretetből vagy gondatlanságból sok mindent hibásan hagyományoztak át, amiket korunkban nem lehetséges másként kijavítani vagy visszanyerni, mint bizonyos nyilvános feliratok (*publicis tabulis*) segítségével.” A pyrrhonizmus szélsőséges esetét képviseli Jean Hardouin jezsuita szerzetes (1646–1729), aki amatőr numizmatikusként „ellentmondáso-

kat” vélt felfedezni az érmek és az ókori szövegek között, így lassanként arra a végkövetkeztetésre jutott, hogy – néhány szerzőt kivéve – valamennyi ókori klasszikus 14. századi hamisítvány!²⁵ A 19. században még imitt-amott felálgoló történész–antikvárius ellentétek (lásd Georg Anton Friedrich Ast [1778–1841] megkülönböztetését az antikvárius *Altertumswissenschaft* és a „tisztán történelmi” *Geschichtswissenschaft* között) mára eltűntek. A kitűnő olasz epigráfus, Silvio Panciera írja: „A múltban sokszor hangsúlyozták a feliratok révén történő kommunikáció állítólagos »objektivitását«, szembeállítva ezt a történeti elbeszélés »szubjektivitásával«. Nem így a legutóbbi években, amelyek során egyre inkább nyilvánvalóvá lett, mekkora szerepet játszott annak eldöntésében, hogy egy felirat egy bizonyos módon, egy bizonyos pillanatban és egy bizonyos helyen létesüljön, a mindig szubjektív önreprezentációra való törekvés.”²⁶

A feliratok állításának elsődleges célja az emlékeztetés (memoralizáció) volt.²⁷ Az epigrafikus szövegeket nem dokumentumoknak, hanem monumentumoknak (*monumenta*) értelmezték, amelyekben a képi ábrázolás és a szöveg célja a nagy tettek (*res gestae*) megörökítése volt.²⁸ Róma múltjának eseményei a prominens családok szűrőjén át hagyományozódtak át. A történelmet azonban az egyes magisztrátusok sorozataként is lehetett szemlélni, úgy, ahogyan például egy amerikai nézi saját történelmét az elnökségeken keresztül. A rómaiak szerint legkorábbi krónikájukat a pontifex maximusok állították össze (*annales maximi*).²⁹ Ezek évről évre tartalmazták a legfőbb magisztrátusok neveit, valamint a fontosabb előjeleket, például a napfogyatkozásokat. Ezeknek a listáknak az örökösői voltak a *fasti*, melyeket a Forum Romanum keleti oldalán állítottak fel táblákra és oszlopokra vésve. A consuli naptárak (*fasti consulares*) a királyokkal indultak, megadva uralkodásuk hosszát, majd a consulokkal folytatódtak (3. kép). A diadalmeneteket tartalmazó naptárak (*fasti triumphales*) azon hadvezérek neveit tartalmazták, akiket a senatus *triumphussal* tüntetett ki, és itt szerepeltek az általuk legyőzött népek is. Ez a lista is Romulussal indult. Ezek a naptárak jelölték ki Róma történelmének keretét otthon és külföldön, háborúban és békeidőben. De még ezek a száraz listák sem voltak történetileg megbízhatóak. Az *annales maximi* készítője, a pontifex maximus gyakran családjá fényezése érdekében ferdítette el az eseményeket. A római arisztokrata családokban olyan *elogiumokat* őriztek, „melyek révén történetírásunkba több hiba került” – írja Cicero.

Ugyanis sok olyan dolgról írtak ezekben, amelyek nem történtek meg: kitalált diadalmenetokről, több consuli tisztsegről, sőt még hamis genealógiákról és a plebejusi rangra való átlépésről is, amikor alacsonyabb származású embe-



3. kép. Consuli naptár részlete. Fasti Colotiani, Kr. e. 12 – Kr. u. 14, Inscr. It. XIII. 1. 18. Musei Capitolini, Roma, Inv. No. MCR 229 (forrás: <http://ancientrome.ru/art/artworken/img.htm?id=7171>)

rek egy másik, ugyanolyan nevű nemzetségbe keveredtek be: mintha én azt mondanám, hogy attól a Manius Tulliusától származom, aki patriciusként Servius Sulpiciusszal együtt volt consul tíz évvel a királyok elűzése után.

Cicero: *Brutus* 16 [62] (Krupp József fordítása)

5. Három esettanulmány

5.1. A *Res gestae divi Augusti* hazugságai

A császárkorban az állam története többé nem egymással versengő magistrátusok és nemesi családok, hanem egyetlen személy sorsával fonódott össze. Ez a változás már Augustusszal kezdetét vette, aki tetteinek összefoglalását, a *Res gestae divi Augusti*t saját mauzóleuma előtt állíttatta fel bronz táblákra vésve (4. kép).³⁰ Számos példát hozhatnánk fel arra, hogy Augustus a *Res gestae*ben – *minimo calculo* – manipulálta a történelmet. A 1960-as években Peter Brunt még úgy vélte: Augustus önéletrása aligha tartalmazhatott nem valós állításokat, mivel túl sok ember élt még akkor a kortársak közül. Az egy generációval későbbi kutatás azonban már másként látta ezt a kérdést: Ronald Ridley szerint egyszerűen le kell számolnunk azzal a több mint egy évszázada élő naiv képzetrel, hogy Augustus nem hazudott – mert nem hazudhatott – a *Res gestae*ben!³¹ Ridley könyvének hetedik fejezetében veszi számba a *Res gestae* valótlan állításait.³² Szerinte két ember lakozott a *princeps*ben: Octavianus, a „serdülő hóhér” (*adulescens carnifex*) és Augustus, a római nép kegyes atyja (*pater pius*). A legnyilvánvalóbb hazugság szerinte mindjárt a szöveg elején olvasható: „a nép consullá... és a köztársaság helyreállítására (létrehozott) háromfős testület tagjává választott”.³³ A valóságot Suetonius írja le:



4. kép. A *Res gestae divi Augusti* másolata az *Ara pacis* múzeumának oldalán (Róma)

(forrás: pinterest.com)

Még huszadik évét sem töltötte be, mikor megszerezte a consuli hatalmat, mégpedig úgy, hogy legióit szinte ellenséggént egészen Róma alá vonultatta, és követeket küldve a városba, a hadsereg nevében magának követelte a consulátot. Ez alkalommal a küldöttség vezetője a senatus ingadozását látva hátravetette köpönyegét, és kardja markolatára mutatva nem habozott a tanács színe előtt kijelenteni: „Majd megteszi ez, ha ti nem teszitek.”

Suetonius: *Augustus* 26, 2 (Kis Ferencné fordítása)

A Caesar-gyilkosok *legitim* megbüntetése sem igaz („atyám gyilkosainak istentelen tettét törvényes ítélettel megtoroltam”, *RgdA* 2.1) – a valóságban törvénytelen *proscriptiōt* vezettek be a triumvirek.³⁴ „Győztesként megbocsátottam mindenkinek, aki kegyelmet kért” (*victorque omnibus veniam petentibus civibus perci*, *RgdA* 3.1). Valójában, mint Suetonius írja:

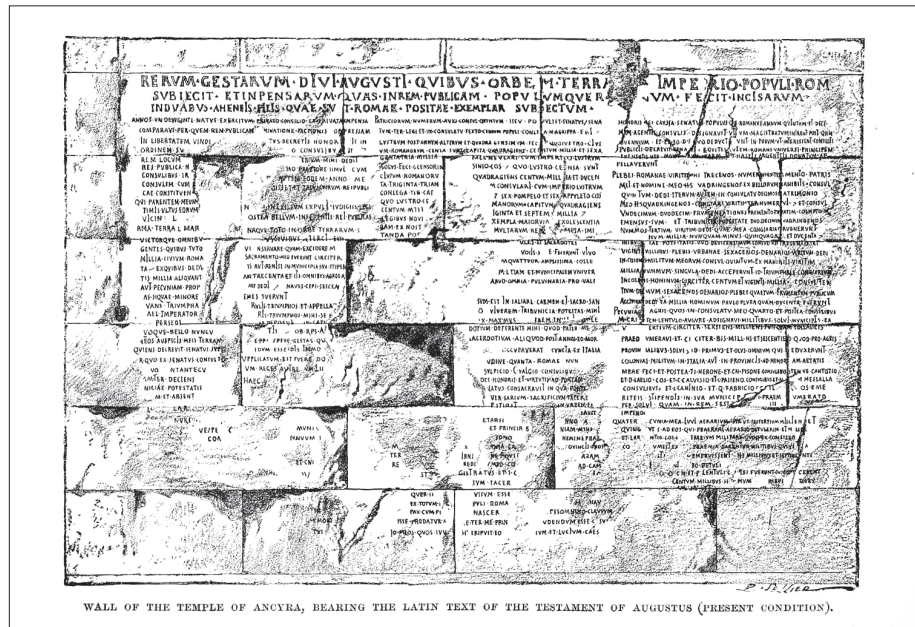
Perusia bevétele után igen sok embert halálra ítélt, azoknak pedig, akik kegyelmet kértek vagy mentegőzni próbáltak, röviden félbeszakítva őket, annyit mondott: „Meg kell halnotok.” Néhány történetíró szerint a meghódolt perusiai lakosok közül kiválasztott háromszáz senatort és lovagot, és az istenné vált Julius tiszteletére emelt oltáron, március idusán áldozati barmok módjára lemészároltatta őket.

Suetonius: *Augustus* 15, 1–2 (Kis Ferencné fordítása)

A „rabszolgháborúban” elfoglalt Szicília és Szardínia szigetét visszaszerezte³⁵ – csak hogy ebben a háborúban sok előkelő római is részt vett Sextus Pompeius oldalán, köztük egy Augustus számára nagyon fontos személy: *Livia* is, aki előbb Antoniushoz ment Görögországba, majd 39-ben visszatért Rómába, és egy évre rá Octavianus felesége lett.³⁶ Akkor tehát Livia is a „rabszolgháborúhoz” csatlakozott? Ráadásul Kr. e. 39-ben hivatalosan is kibővítették a triumvirátust quattuorvirátussá, amelynek negyedik tagja Sextus Pompeius lett, aki eljegyezte lányát Octavianus unokaöccsével, Marcellusszal.³⁷

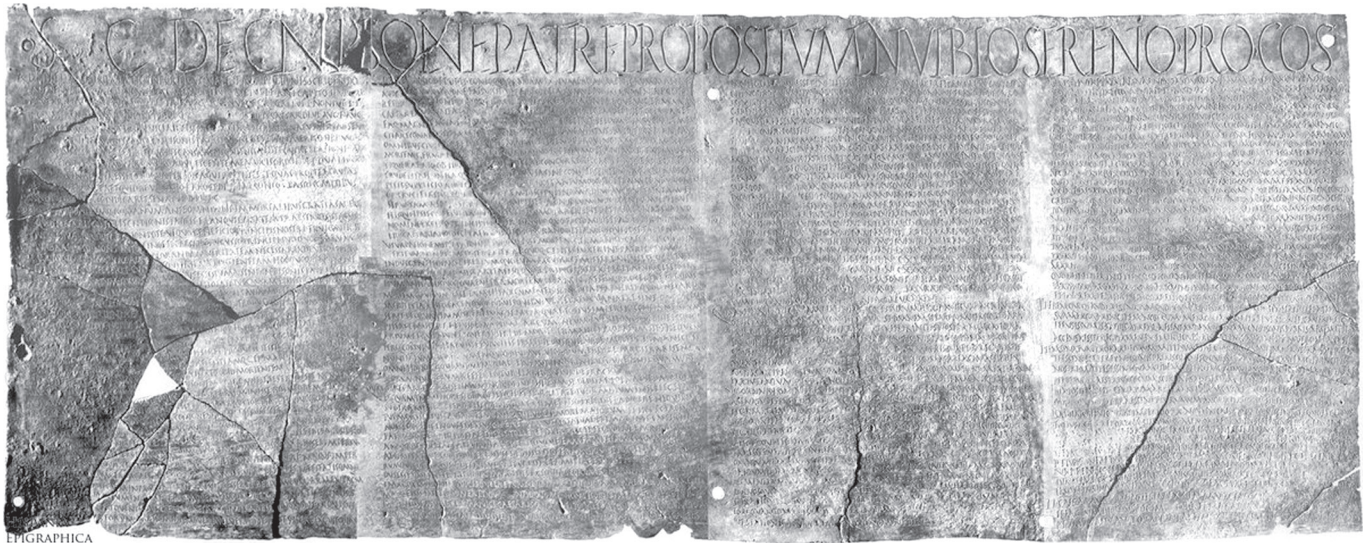
5.2. Egy koncepció per jegyzőkönyve

Az 1980-as évek végén fémkeresővel felszerelt amatőr kincsvadászok bukkantak rá Sevilla környékén egy római bronztábla töredékeire, amelyet 1996-ban szakavatott epigráfusok publikáltak spanyolul és németül (6. kép).³⁸ A 176 soros szöveg a Piso-perben Kr. u. 20. december 10-én kiadott szenátusi határozat másolata (*senatusconsultum de Pisone patre*), egyike a leghosszabb fennmaradt latin feliratoknak – nem véletlenül keresztelték el „a római feliratok hercegnőjének”. Ráadásul azóta hat vagy hét példánya is előkerült Baeticából. A szöveg rendkívüli történeti fontossággal bír, hiszen egy olyan perben hozott ítéletet tartalmaz, amely Germanicus rejtélyes halála körül forgott. Ismeretes, hogy Tacitus az *Annales* III. könyvében hosszasan (csaknem húsz *caputon* keresztül) foglalkozik az ügygel, és határozottan azt



5. kép. A *Res gestae divi Augusti* első táblája Theodor Mommsen kiadásában (1865)

(forrás: pinterest.com)



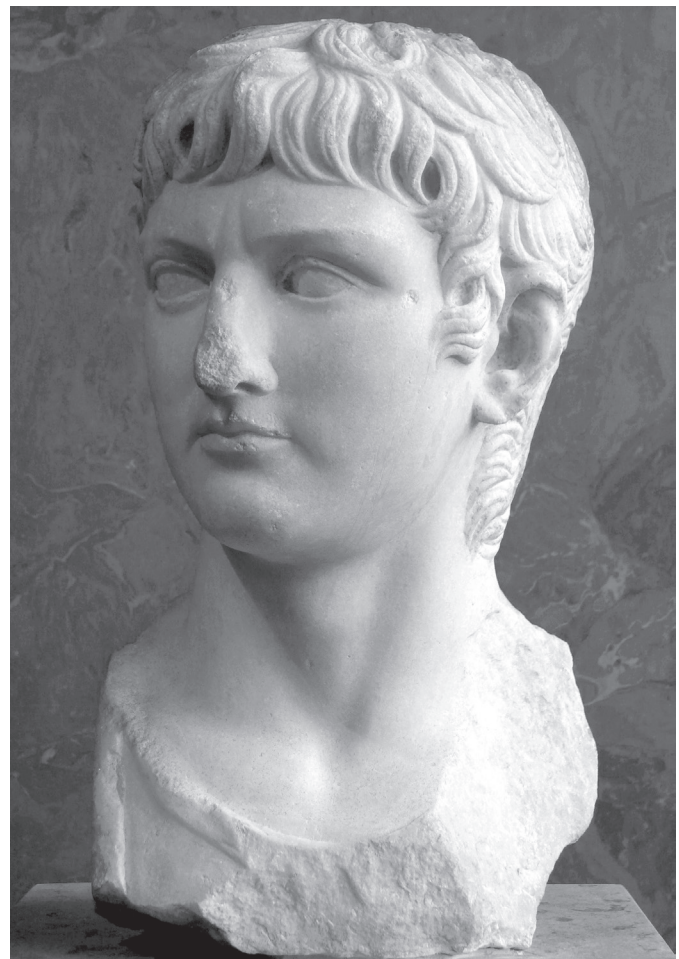
6. kép. A *Senatusconsultum de Pisone patre* bronzablája. Museo Arquelógico de Sevilla
(forrás: Hispania Epigraphica Online Database)

sugallja, hogy Germanicust Tiberius titkos utasításainak engedelmeskedve tette el láb alól Syria akkori kormányzója, Gn. Calpurnius Piso és felesége, a méregkeverő hírben álló Planicina. De vajon mit tudnánk meg az ügyről, ha nem állna rendelkezésünkre Tacitus elbeszélése, és csupán a bronztábla szövegére hagyatkozhatnánk az események rekonstrukciójában?

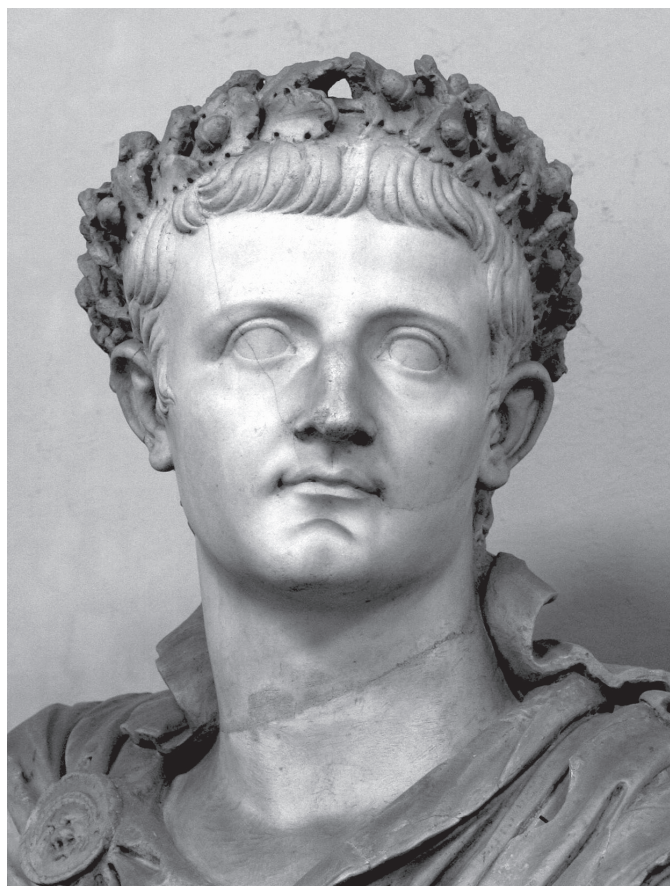
Ami első olvasatban is feltűnik, és az azóta született szakirodalom is próbál valamit kezdeni vele: a Tacitusnál szereplő legfőbb vádpont, vagyis Germanicus meggyilkolása, nem is szerepel a senatus határozatában.³⁹ Ezzel szemben a szöveg *expressis verbis* azzal vádolja az idősebb Pisót, hogy fellázadt a *princeps* és a császári ház (*domus Augusta*) hatalma és tekintélye ellen, továbbá *legatusi* megbízásával visszaélve polgárháborús helyzetet teremtett Róma legfontosabb keleti tartományában, Syriában. Nem csekély vád ez, különösen Kr. u. 20-ban, amikor Tiberius sorozatban vezényelte le a szenatori arisztokrácia tagjai ellen a koncepció pereket. „Már [Tiberius] uralkodása első évében (Kr. u. 15-ben) elkezdődött a felség-sértési perek sorozata, amelyek először a szenatori és a lovagrend tagjait sújtották” – írta Lőrincz Barnabás egyik 1987-ben (tehát csaknem tíz évvel a *SCPP* publikálása előtt) megjelent cikkében.⁴⁰ A szerző szerint Libo Drusus perének „előkészítése és lefolytatása magán viseli a koncepció perek jegyeit”: (1) a vádlott személyének kiválasztása kiválóan alkalmas volt a szenatori rend elrettentésére (Libo Drusus Pompeius Magnusnak, az első triumvirátus tagjának dédunokája volt, és nagynénje révén a császári családhoz is rokoni szálak fűzték); (2) hamis tanúk, illetve feljelentők (*delatores*) alkalmazása a koncepció perek megszerkesztésénél; (3) a kiszemelt személyben a bizalom látszatának keltése (kinevezés a praetorságra), majd ezután a gyors bukás. Mindez sokban emlékeztet az idősebb Piso perére.

De térjünk vissza a bronztáblához, amellyel kapcsolatban Alison Cooley úgy fogalmaz: „már nem csupán egy szubjektív beszámoló van a Kr. u. 20-ban lezajlott Piso-perről (ti. a Tacitusé), hanem kettő.”⁴¹ A *senatusconsultum* retorikai mestermű: a szöveg id. Piso és Germanicus – valamint rajta keresztül az egész császári család – ellentétes jellemét hangsúlyozza, ami-

vel példát statuál a római társadalom egésze számára (senatus, lovagrend, plebs, hadsereg). Piso erőszakos és lázadó természetű, aki képtelen magát a hatalomnak alárendelni. A senatus az isteneknek ad hálát azért, hogy „gonosz terveitől” (*nefariis*



7. kép. Germanicus portréja. Córdoba, Kr. u. 4. Louvre MA 3135
(forrás: commons.wikimedia.org)



8. kép. Tiberius császár portréja.
Museo Chiaramonti, Musei Vaticani
(forrás: digitalsculpture.org)

consiliis) megmentették az államot.⁴² A konfliktus kettejük erkölcsi között húzódott: „a senatus úgy ítélte meg, hogy Germanicus Caesar egyedülálló mértéktartása és béketűrése nem mérkőzhetett az id. Cn. Piso bősziült indulatával”.⁴³ A *feritas* a római nyelvhasználatban elsősorban a vadállatok kegyetlenségére utalt: és valóban, a törvénytelen kivégzések elrendelése bizonyítja „egyedülálló vérszomjasságát” (*crudelitas unica*). Piso akkor is *inhumanus* viselkedésről tett tanúságot, amikor Germanicus halála felett nyíltan örvendezett, lakomákat és hálaadó áldozatokat rendezett. Pedig Germanicus halálát nemcsak a római nép, hanem még a „kivüllakó barbárok” (*exterae gentes*) is meggyászolták. Nem más ez, mint postumus elkövetett „karaktergyilkosság”, ami a mindenkori koncepciós perek egyik legfőbb jellemzője! Piso karakterének (*habitus animi*) befekettetésével nemcsak az lehetett a célja a senatusnak, hogy önmagát felmentse, hanem hogy példát statuáljon a többi *ordo* számára is. A szöveg legfőbb célja azonban, hogy bebizonyítsa: id. Piso polgárháborút akart kirobantani: „polgárháborút is megpróbált fellángoltatni, miután az isteni Augustus áldásos tevékenysége folytán és Ti. Caesar Augustus erényeinek köszönhetőleg a polgárháború minden nyavalyája feledésbe merült”.⁴⁴ A provinciában állomásozó hadsereget is két pártra szakította szét: a *Caesariani* és a *Pisoniani* pártjára. (Ez talán még annál is súlyosabb vád, mint amit Tacitusnál olvasunk, hogy *parens legionum*nak, „a legiók atyjának” nevezte magát.⁴⁵) Ráadásul pénzadományt (*donativum*) is ígért a katonáknak, az államkincstár terhére. Piso tehát igencsak veszélyes volt Tibe-

rius hatalmára nézve. Ezen a ponton megemlíthetjük, hogy a nagy múltú család több tagja is részt vett összeesküvésekben: Gn. Piso *pater* nagyapját a Catilina-féle összeesküvéssel kapcsolatban ölték meg; apja pedig Brutus és Cassius egyik legfőbb támogatójának számított. Tacitus szerint Gn. Pisót is a *libertas* szelleme lengte körül, korábban számos alkalommal felszóllalt a senatus függetlenségéért, sőt, testvére, L. Calpurnius Piso Augur még azt a szemtelenséget is elkövette, hogy Iulia Augusta kedvenc barátnőjét, Urgulaniát bíróság elé idézte, és amikor az vonakodott megjelenni, Tiberius házából erőszakkal ráncigálta elő. A Piso-család függetlensége tehát valóban veszélyt jelentett Tiberius – és a principatus egész rendszere – számára. Ugyanakkor ki kell egészítenünk ezt a képet azzal, hogy a történeti feljegyzések szerint a Piso-családban valóban volt valami örökletes arrogancia és vadság. Tacitus maga is többször ismétli vele kapcsolatban a *ferocia* kifejezést, amit apjától örökölt.⁴⁶ A senatus azonban nemcsak negatív, hanem pozitív magatartási példát is bemutat: természetesen a császári család tagjain keresztül. Az ő jellemzőjük a *moderatio*, *modestia*, *humanitas*, *aequitas*, *patientia*, *pietas*, *clementia*, *iustitia*, *animi magnitudo* és a *liberalitas* (mértéktartás, szerénység, emberiség, méltányosság, türelem, kegyesség, irgalmasság, igazságosság, nagylelkűség, jóindulat). Emlékezzünk: Augustusnak még elegendő volt négy kardinális erény a senatus által adományozott erénypajzson!⁴⁷ Ahogyan a Piso-család rossz tulajdonságai apáról fiúra szálltak, úgy a *domus Augusta* (és persze elsősorban Augustus és Tiberius) erényeit követi a senatus, a senatusét a lovagrend, a lovagrendét a plebs, a plebsét a hadsereg, vagyis az egész *populus Romanus*.

„Az a tény, hogy a szöveget felíratra vették, az olvasóban azt az érzést kelti, hogy a szöveg valamiképpen tekintéllyel bír, és az igazságot mutatja be. Ezzel szemben a szöveg kínálja magát egy olyasfajta elemzésre, amelyet Edwards fejlesztett ki az irodalmi szövegekben található immoralitás kimutatására. [A könyv] azt állítja, hogy »a moralizáló retorika kulcsszerepet játszott a római elitnek a társadalom többi részétől való elhatárolódásában« – írja Alison Cooley.⁴⁸ A *senatusconsultum de Cn. Pisone patre* két fontos szempontból módosítja ezt a képet. Az egyik, hogy az elit nőtagjai, különösen a császári családé, ugyanakkora szerepet játszottak az új társadalmi rend kialakításában és terjesztésében, mint a férfiak. A másik, hogy a szenátus aktív szerepet játszott az új politikai rendszer ideológiájának kialakításában és elterjesztésében.

5.3. Titus első diadalívének felirata

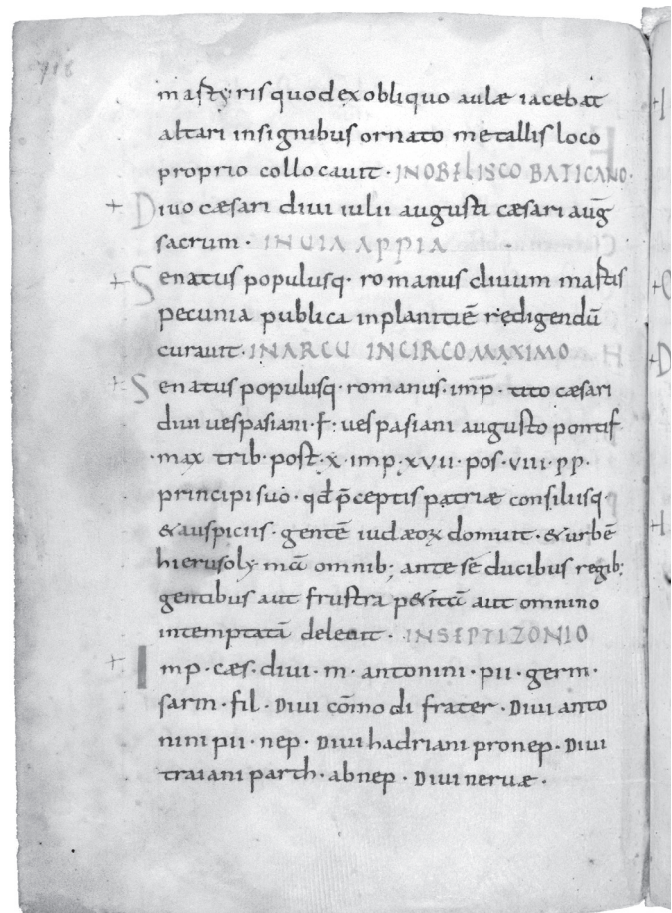
Ez a szöveg nem azonos a ma is álló Titus-ív feliratával, amelyen a nevezetes dombormű látható Vespasianus és Titus közös diadalmenetéről, rajta a hétágú gyertyatartó (menóra) ábrázolásával. Kevésbé ismert, hogy Titusnak még életében, Kr. u. 81-ben, a senatus a Circus Maximusban emelt egy diadalívet, amely egy földrengés következtében a 12. században elpusztult. A kevés feltárt maradvány, valamint a *Forma Urbis Romae* azt valószínűsíti, hogy a diadalív egy háromkapus *arcus* lehetett, amely Fergus Millar szerint azt a helyet jelölte, ahonnan a 71-es diadalmenet kiindult.⁴⁹ Szerencsére egy római zarándokok számára készült, a 9. századra datálható einsiedelni kódexben fennmaradt a másolata (9. kép), amely így szól:

*A senatus és a római nép Imperator Titus Caesar Vespasianus Augustusnak, az isteni Vespasianus fiának, pontifex maximusnak, a tribunusi hatalom tízszeres (birtokosának), tizenhétyszeres imperatornak, nyolcszoros consulnak, a haza atyjának, princepsének [ajánlja ezt a diadalívet], amiért atyja parancsára, tanácsára és fővezérsége alatt a zsidó népet leigázta, és Jeruzsálem városát, amelyet öelötte minden vezér, király és nép hiába próbált meg, vagy meg sem kísérelt (elfoglalni), elpusztította.*⁵⁰

Aki a zsidó nép hányatott történelmével akár csak kezdő szinten is tisztában van, első pillantásra látja, hogy a szöveg utolsó mondata mértéktelenül hízelgő, eltúlzott, és végső soron hazug.⁵¹ Az odáig rendben is lenne, hogy a senatus fogalmazói nem tudtak vagy nem akartak tudni arról, hogy a zsidók országát az asszírok, babilóniaiak, a perzsák, Nagy Sándor makedónjai, majd a Ptolemaidák és a Seleukidák is leigázták, de az azért már mégiscsak sok, hogy Pompeius Magnus Kr. e. 63-as Jeruzsálem elleni sikeres ostromáról sem vettek tudomást!⁵² Arról nem is szólva, hogy a zsidók Kr. e. 161 óta hivatalosan is a római nép „baratai és szövetségesei” voltak, a velük kötött szerződés értelmében,⁵³ Kr. u. 6-tól pedig Iudaea és Samaria hivatalosan is római provinciává vált. Tulajdonképpen Jeruzsálem babilóniaiak általi Kr. e. 586-os elfoglalása után nem is nagyon tudunk olyan esetet felsorolni, amikor az idegen hatalmak („vezérek, királyok és népek”) *ne* tudták volna elfoglalni Jeruzsálemet. Furcsa, és szinte érthetetlen, hogy miért érezte szükségét a senatus egy a történelmi tényektől ennyire elrugaszkodott *elogium* megszővegezésének, ami annál is furcsább, minthogy ekkor már Rómában működött a Flavius-ház udvari történetírója, Flavius Iosephus, aki a zsidó háború történetének hivatalos változatát készítette el előbb arámi, majd görög nyelven.⁵⁴ Ha a Titus-ív felirata a princeps által jóváhagyott, hivatalos senatusi fogalmazvány volt, akkor legalábbis az „igazsághoz” való viszony kettős mércéjének kellett működnie a nyilvános emlékműveken és a történetírásban, Iosephus ugyanis szemmel láthatólag nem vett tudomást arról, hogy hallgatnia kellett volna Jeruzsálem Titus előtti elfoglalásairól.⁵⁵ Sőt, nyíltan ellentmond a felirat szövegének, mikor kijelenti: „Jeruzsálemet ötödik alkalommal foglalták el és második alkalommal rombolták le”, ti. a rómaiak.⁵⁶ A sikeres ostromlók között megemlíti Nabukadneccárt, Asochaios (Sosenq) fáraót, IV. Antiochos Epiphanést, Pompeiust és Sosiust. Elbeszélésének korábbi részeiben szerepelt még a párthusok, Nagy Heródes és Quintilius Varus is. William den Hollander szerint ez arra mutat, hogy Iosephus ténykedését semmiképp sem egyszerűsíthetjük le a „Flavius-ház propagandistájának” szerepére, és lehetséges, hogy nem is volt közöttük olyan szoros viszony, mint azt korábban feltételezték.⁵⁷

6. Összegzés – tanulság helyett

Magukra nézve a görög–római történetírók sem ismertek más mércét, mint az igazsághoz való ragaszkodást. Ennek érdekében igyekeztek minden mesés, mitikus elemtől megszabadulni, ámde ennek is megvoltak a határai. Különösen a rómaiaknál, ahol a legfőbb igazságnak az állam üdve (*salus rei publicae*) számított. Márpedig a római állam őstörténete telis-tele volt olyan mitikus elemekkel, amelyeket egy történetíró semmiképpen nem kerülhetett meg. A mai „forrásközpontú” történetírás számá-



9. kép. Felíratmásolat Titus első diadalíveréről egy 9–10. századi kódexben. Stiftsbibliothek Einsiedeln No. 326 (1076)

(forrás: <http://www.thehistoryblog.com/archives/36814>)

ra szinte elképzelhetetlennek tűnik, hogy az ókori történetírók nem az írott dokumentumokat tekintették a hitelesség mércéjének. Ők valószínűleg jobban ismerték ezek propagandisztikus jellegét, valóságtól elrugaszkodottságát, mint napjainkban élő kortársaik. Ezért az ókori historiográfusok csak elvéve hivatkoztak epigráfiai dokumentumokra, valószínűleg ezt is csak abban az esetben tették, ha a levéltárban őrzött eredeti példányok (például felhívások, rendeletek, szerződésszövegek stb.) már nem álltak rendelkezésre. A felíratos szövegek mellőzésnek másik fő oka az lehetett, hogy a történetírás alapvetően retorikai műfajnak számított, s ekként elsősorban a retorika szabályainak kellett engedelmesskednie. Márpedig a jegyzőkönyv-szárazságú epigráfiai szövegek nehezen (vagy sehogyan sem) illeszkedtek bele ebbe a követelményrendszerbe. A kora újkori „pyrrhonista” történészek szerint az ókori történelem legmegbízhatóbb tanúságai a felíratok, elsősorban azért, mert ezek közvetítésében nem játszott szerepet a kéziratok hagyományozódás. A fenti három esettanulmányban igyekeztem megmutatni, hogy – különösen az állami dokumentumokban – olyan erőteljesen jelentkezett a propaganda, hogy még a legnyilvánvalóbb történelmi tényeket is képesek voltak meghamisítani. A „pyrrhonisták” bizonyára nem hitték volna, hogy Augustus működésének bizonyos eseményeivel kapcsolatban hitelesebbnek kell tartanunk Suetonius beszámolóját, mint az első princeps felíraton ránk maradt önéletírását, a *Monumentum Ancyranumot*.

Jegyzetek

Csaknem tíz évvel ezelőtt feleségemmel, Csalog Eszterrel közösen fordítottuk le Emilio Gabba „Igaz történelem és hamis történelem a klasszikus antikvitásban” című kitűnő tanulmányát, amelynél jobbat ebben a témában azóta sem olvastam (Gabba 2008). A jelen cikk, amely előadás formájában elhangzott az ELTE Gólyavárában 2017. május 11-én, tisztelgés a nagyszerű ókortudós, Emilio Gabba (1927–2013) emléke előtt.

- 1 Shanske 2006.
- 2 Scanlon 2002; Greenwood 2006, 57–82; Rood 2006; Plant 2010. – Hérodotos és Thukydides viszonyáról lásd még a Foster–Lateiner 2012 kötet több tanulmányát.
- 3 Erről lásd legutóbb Szekeres 2016 (további szakirodalommal).
- 4 Miller 2014; Munson 2017.
- 5 „[N]icht das Amt die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren, sondern bloß zu zeigen, wie es eigentlich gewesen” (Ranke 1885, 7).
- 6 *Quomodo historia scribenda sit* 39. Ford. Kapitánffy István, vö. Tamolaki 2015, 2016.
- 7 *Quomodo historia scribenda sit* 41. – Korábban ugyanezt állította Cicero is: „Ki ne tudná, hogy a történetírás első alapszabálya, hogy a szerző ne merészeljen hazudni? Hogy legyen bátorsága kimondani az igazat? Hogy ne merüljön föl a részrehajlás gyanúja? Vagy épphogy az ellenszenv? Ezeket az alapokat mindenki ismeri” (*A szónokról* 15 [62], ford. Adamik Tamás); és ide tartozik a tacitusi *sine ira et studio* (Ann. I. 1, 2) történetírói hitvallása is, vö. Heldmann 2011.
- 8 *Quomodo historia scribenda sit* 20.
- 9 Gabba 2008.
- 10 Wiseman 1993, 122; a szerző összegyűjtötte a történetírók hazugságairól szóló antik szöveghelyeket.
- 11 Bartley 2003; Popescu 2013.
- 12 Momigliano 1950, 162–163.
- 13 „Ez a háború a leghatalmasabb megrázkódtatássá vált a hellének, a barbárok egy része, sőt, mondhatni, az emberiség többsége számára is.” Thuk. I. 1, Muraközy Gyula fordítása. Vö. Shanske 2006, 18–27.
- 14 Polybios I. 3, 4; III. 1, 4; IV. 2, 1.
- 15 Hérodotos: Immerwahr 1960; Raubitschek 1961; West 1985; West 1992. – Thukydides: Kosso 1993; Smarczyk 2006; Fox 2010.
- 16 Momigliano 1950.
- 17 Az ókori történetírók és a feliratos források viszonyáról lásd West 1985; Moles 1999; Smarczyk 2006; Smarczyk *et al.* 2013.
- 18 Az antikvárius Varro így írt az emlékezetről: „A *meminisse* (emlékezni) szó a *memoria* (emlék[ezés]) szóból ered, mivel ami megragadt az elmében, ismét felszínre jön; de a *maneo* (maradni) szóból is eredeztethetjük, mint ahogy *manimoriat* is mondhatunk [a *memoria* helyett]. Ezért éneklük a Salius-papok: »ó, mamurius veturius«, ami a *memoriát* (emlékezés) jelenti. [...] Ugyenebből a szóból származik a *monere* (inteni, figyelmeztetni), mivel az, aki figyelmeztet, éppen olyan, mint az emlékeztet; így tesznek a síron levő emlékművek (*monimenta*) is, amelyek azért vannak az út mentén elhelyezve, hogy egyrészt arra figyelmeztessenek (*admonent*): ők [akik a síremléket állították] is éltek valaha; másrészt hogy [az utazók] is halandók. Innen ered, hogy mindazt, amit az emlékeztet [megőrzése] céljából írnak vagy tesznek, *monimentum*oknak (emlékművek) nevezik.” *De lingua Latina* VI. 49. Grüll Tibor fordítása.
- 19 Heurgon 1964; Verbrugghe 1982.
- 20 Néhány példa az első és második könyvből: Livius I. 25, 14; I. 26, 13–15; I. 36, 5; I. 48, 6–7; II. 10, 12; II. 13, 5; II. 13, 11; II. 14, 9; II. 40, 12; II. 41, 10–11.
- 21 *Ant. Rom.* X. 32, 4–5.
- 22 Cic. *Balb.* 23, 53; Livius II. 33, 9. – Az annalisták forráskezeléséről: Wiseman 1994. – Livius és a feliratok: Jaeger 1997. – Tacitus és a feliratok: Bérard 1991.
- 23 Ricoeur 2000, 12.
- 24 Az élisi származású Pyrrhónt (Kr. e. 360–270) tartják a legelső szkeptikus filozófusnak. Az eredetileg festő Pyrrhón Démokritos hatására kezdett filozofálni, és mivel részt vett Nagy Sándor keleti hadjáratában, a buddhizmus is erőteljesen hatott rá. Állítása szerint a világ nem megismerhető, lásd Brunschwig 1997.
- 25 A példákat összegyűjtötte Gabba 2008, 112.
- 26 Panciera 2012, vö. Meyer 2011. – Ugyanebben a szellemben beszélt Alföldy Géza is a császárkori feliratkulturáról: Alföldy 2004.
- 27 Cooley 2011.
- 28 A *monumentum* római koncepciójáról lásd Jaeger 1997, 1. fejezet; továbbá Fowler 2000, 193–217.
- 29 Frier 1979; Rüpke 1993; Rodríguez-Mayorgas 2011.
- 30 Lásd legutóbb Kozák 2015 (további irodalommal).
- 31 Brunt–Moore 1967; Ridley 2003, 50.
- 32 Ridley 2003, 159. skk.
- 33 *populus autem... consulem... et triumvirum rei publicae constituendae creavit*, *RgDA* 1, 4. Ford. Borzsák István.
- 34 Lásd még Appianos: *A polgárháború* III. 95; Cassius Dio XLVI. 48–49.
- 35 *Siciliam et Sardiniam occupatas bello servili reciperavi*, *RgDA* 27, 3. Ford. Borzsák István.
- 36 Appianos: *A polgárháború* V. 72, 74, 78; Tacitus: *Annales* V. 1; Suetonius: *Tiberius* 6.
- 37 Appianos: *A polgárháború* V. 72–73.
- 38 Eck *et al.* 1996; Caballos *et al.* 1996. – Magyar fordítását Borzsák István publikálta: *Antik Tanulmányok* 44/1–2 (2000), 286–289.
- 39 Cooley 1998; Bodel 1999; Damon 1999; González 1999; Giua 2000.
- 40 Lőrincz 1987.
- 41 Cooley 1998, 199–212.
- 42 *Senatum populumq(ue) Romanum ante omnia dis immortalibus gratias agere, quod nefaris consiliis Cn. Pisonis patris tranquillitatem praesentis status r(ei) p(ublicae), quo melior optari non pote et quo beneficio principis nostri frui contigit.* *SCPP* 12–15.
- 43 *a[rh]ji(trari) singularem moderationem patientiamq(ue) Germanici Caesaris evictam esse feritate morum Cn. Pisonis patris.* *SCPP* 26–27.
- 44 *bellum etiam civile excitare conatus sit, iam pridem numine divi Aug(usti) virtutibus q(ue) Ti. Caesaris Aug(usti) omnibus civilis belli sepultis malis.* *SCPP* 45–48.
- 45 Tacitus: *Annales* II. 55, 5–6.
- 46 *ingenio violentum et obsequii ignarum, insita ferocia a patre Pisonis.* Tacitus: *Annales* II. 43.
- 47 A Kr. e. 26-ban a senatus által adományozott aranyozott *clipeus virtutis* (erénypajzs) feliratát egy márványból készült másolat örökítette meg, amely ma Arles-ben található (Musée de l’Arles Antique). A felirat carrarai márványból készült, átmérője 110 cm. A szövegben az „irgalmasság, igazságosság, valamint az istenek és a haza iránti kegyesség” erényei szerepelnek (*clementia iustitia pietas erga deos patriamque*; *AE* 1952, 165 = *AE* 1954, 39 = *AE* 1955, 82 = *AE* 1994, 27), vö. Zanker 1997, 101–102.
- 48 Cooley 1998, 210; „the rhetoric of moralising did play a key role in marking off the Roman elite (or at least male members of the elite) from the rest of society”, Edwards 1993, 14–15.
- 49 Rossetto 1987; Millar 2005.
- 50 *Senatus populusque Romanus Imperatori Tito Caesari divi Vespasiani filio Vespasiano Augusto pontifici maximo, tribunicia potes-*

tate X, imperatori XVII, consuli VIII, patri patriae, principi suo, quod praeceptis patris consiliisque et auspiciis gentem Iudaeorum domuit et urbem Hierusolymam, omnibus ante se ducibus regibus gentibus aut frustra petitam aut omnino intemptatam, delevit. CIL VI 944 = ILS 264. Ford. Grüll Tibor.

51 Schwier 1989, 291–292.

52 Jeruzsálem Pompeius általi elfoglalásáról (Kr. e. 63) Livius is beszámolt, lásd Bellemore 1999.

53 A zsidókkal kötött szerződésről lásd Timpe 1974; Kallet-Marx 1995; Gera 1998.

54 Flavius Iosephus Rómában töltött éveiről lásd Grüll 2010, 191–195, 282–285.

55 Den Hollander 2014, 196–197.

56 Flavius Iosephus: *A zsidó háború* VI. 435. Ford. Révay József.

57 Den Hollander 2014, 198.

Bibliográfia

- Alföldy G. 2004. „Római császárok és feliratos emlékeik. Antik »médiümok« a hatalom szolgálatában”: *Ókor* 3/2, 27–34.
- Bartley, A. 2003. „The Implications of the Reception of Thucydides within Lucian’s *Vera Historia*”: *Hermes* 131/2, 222–234.
- Bellemore, J. 1999. „Josephus, Pompey and the Jews”: *Historia* 48, 94–118.
- Bérard, F. 1991. „Tacite et les inscriptions”: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 33.4, 3007–3050.
- Bodel, J. P. 1999. „Punishing Piso”: *American Journal of Philology* 120/1, 43–63.
- Brunschwig, J. 1997. „Pyrrhonikus volt-e Pyrrhón?” (ford. Betegh G.): *Magyar Filozófiai Szemle* 44/1–2, 413–424.
- Brunt, P. A. – Moore, J. M. 1967. *Res Gestae Divi Augusti. The Achievements of the Divine Augustus*. Oxford.
- Caballos, A. – Eck, W. – Fernández, F. (szerk.) 1996. *El Senadoconsulto de Gneo Pisón Padre*. Sevilla.
- Cooley, A. 1998. „The Moralizing Message of the *senatus consultum de Cn. Pisone patre*”: *Greece and Rome* 45/2, 199–212.
- Cooley, A. 2011. „History and Inscriptions, Rome”: A. Feldherr – G. Hardy (szerk.): *The Oxford History of Historical Writing. Vol. 1. Beginnings to AD 600*. Oxford, 244–264.
- Damon, C. 1999. „The Trial of Cn. Piso in Tacitus’ Annals and the *Senatus consultum de Cn. Pisone patre*. New Light on Narrative Technique”: *American Journal of Philology* 120/1, 143–162.
- Den Hollander, W. 2014. *Josephus, the Emperors, and the City of Rome. From Hostage to Historian*. Ancient Judaism and Early Christianity 86. Leiden.
- Eck, W. – Caballos, A. – Fernández, F. (szerk.) 1996. *Das senatus consultum de Cn. Pisone patre*. Vestigia 48. München.
- Edwards, C. 1993. *The Politics of Immorality in Ancient Rome*. Cambridge.
- Foster, E. – Lateiner, D. (szerk.) 2012. *Thucydides and Herodotus*. Oxford.
- Fowler, D. 2000. *Roman Constructions. Readings in Postmodern Latin*. Oxford.
- Fox, R. L. 2010. „Thucydides and Documentary History”: *Classical Quarterly* 60/1, 11–29.
- Frier, B. W. 1979. *Libri Annales Pontificum Maximorum. The Origins of the Annalistic Tradition*. Papers and Monographs of the American Academy in Rome 27. Rome.
- Gabba, E. 2008. „Igaz történelem és hamis történelem a klasszikus antikvitásban”: *Mediterrán Világ* 8, 107–127.
- Gera, D. 1998. *Judea in Mediterranean Politics 219–161 B.C.* Leiden.
- Giua, M. A. 2000. „The *senatusconsultum* for the Trial against Cn. Calpurnius Piso”: *Athenaeum* 88/1, 253–275.
- González, J. 1999. „Tacitus, Germanicus, Piso, and the Tabula Siarensis”: *American Journal of Philology* 120/1, 123–142.
- Greenwood, E. 2006. *Thucydides and the Shaping of History*. London – New York.
- Grüll T. 2010. *Áruló vagy megmentő? Flavius Iosephus élete és művei*. Pozsony–Budapest.
- Heldmann, K. 2011. *Sine ira et studio. Das Subjektivitätsprinzip der römischen Geschichtsschreibung und das Selbstverständnis antiker Historiker*. München.
- Heurgon, J. 1964. „L. Cincius et la loi du clavis annalis”: *Athenaeum* 42, 432–437.
- Immerwahr, H. 1960. „Ergon. History as a Monument in Herodotus and Thucydides”: *American Journal of Philology* 81, 261–290.
- Jaeger, M. 1997. *Livy’s Written Rome*. Ann Arbor.
- Kallet-Marx, R. M. 1995. *Hegemony to Empire. The Development of the Roman Imperium in the East from 148 to 62 B.C.* Berkeley – Los Angeles – Oxford.
- Kosso, P. 1993. „Historical Evidence and Epistemic Justification. Thucydides as a Case Study”: *History and Theory* 32/1, 1–13.
- Kozák D. 2015. „Isteni önéletrajz. A *Res gestae divi Augusti* műfajai és kontextusai”: *Ókor* 14/1, 23–32.
- Lőrincz B. 1987. „Konceptciós perek a császárkori Rómában”: *História* 9/3, 19–20.
- Meyer, E. A. 2011. „Epigraphy and Communication”: M. Peachin (szerk.): *The Oxford Handbook of Social Relations in the Roman World*. Oxford, 191–226.
- Millar, F. 2005. „Last Year in Jerusalem. Monuments of the Jewish War in Rome”: J. Edmondson – S. Mason – J. Rives (szerk.): *Flavius Josephus and Flavian Rome*. Oxford, 101–128.
- Miller, J. E. 2014. „Ancient Greek Demythologizing”: D. E. Callender (szerk.): *Myth and Scripture: Contemporary Perspectives on Religion, Language, and Imagination*. Atlanta, 213–228.
- Moles, J. 1999. „*Anathema kai ktéma*. The Inscriptional Inheritance of Ancient Historiography”: *Histos* 3, 27–69.
- Momigliano, A. 1950. „Ancient History and the Antiquarian”: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 13/3–4, 285–315.
- Munson, R. V. 2017. „Thucydides and Myth”: S. Forsdyke – E. Foster – R. Balot (szerk.): *The Oxford Handbook of Thucydides*. Oxford, 257–263.
- Panciera, S. 2012. „What is an Inscription? Problems of Definition and Identity of an Historical Source”: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 183, 1–10.
- Plant, I. 2010. „Thucydides on his Historical Method”: *Ancient History* 40/2, 167–174.
- Popescu, V. 2013. „Lucian’s True Stories. Paradoxography and False Discourse”: M. P. Futre Pinheiro – G. Schmeling – E. P. Cueva (szerk.): *The Ancient Novel and the Frontiers of Genre* (Ancient Narrative Supplementum 18). Eelde, 39–58.
- Ranke, L. von 1885. *Sämtliche Werke, Bd. 33–34: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514. Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*. 3. Auflage. Szerk. T. Wiedemann. Leipzig.
- Raubitschek, A. E. 1961. „Herodotus and the Inscriptions”: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 8, 59–61.
- Ricoeur, P. 2000. „Történelem és retorika”: Thomka B. (szerk.): *Narratívák 4. A történelem poétikája*. Budapest, 11–24.
- Ridley, R. 2003. *The Emperor’s Retrospect. Augustus’ Res Gestae in Epigraphy, Historiography and Commentary*. Studia Hellenistica 39. Leuven–Dudley.

- Rodríguez-Mayorgas, A. 2011. „*Annales Maximi*. Writing, Memory, and Religious Performance in the Roman Republic”: A. P. M. H. Lardinois – J. H. Blok – M. G. M. van der Poel (szerk.): *Sacred Words. Orality, Literacy and Religion*. Leiden, 235–254.
- Rood, T. 2006. „Objectivity and Authority: Thucydides’ Historical Method”: A. Rengakos – A. Tsakmakis (szerk.): *Brill’s Companion to Thucydides*. Leiden, 225–250.
- Rossetto, P. C. 1987. „Circo Massimo. Il circo cesariano e l’arco di Tito”: *Quaderni del Centro di Studio per l’Archeologia Etrusco-Italica* 8, 39–46.
- Rüpke, J. 1993. „Livius, Priesternamen und die *annales maximi*”: *Klio* 75, 155–179.
- Scanlon, T. F. 2002. „»The Clear Truth« in Thucydides 1.22. 4”: *Historia* 51/2, 131–148.
- Schwier, H. 1989. *Tempel und Tempelzerstörung. Untersuchungen zu den theologischen und ideologischen Faktoren im ersten jüdisch-römischen Krieg (66–74 n. Chr.)*. Göttingen.
- Shanske, D. 2006. *Thucydides and the Philosophical Origins of History*. Cambridge.
- Smarczyk, B. – Liddel, P. – Law, P. (szerk.) 2013. *Inscriptions and their Uses in Greek and Latin Literature*. Oxford.
- Smarczyk, B. 2006. „Thucydides and Epigraphy”: A. Rengakos – A. Tsakmakis (szerk.): *Brill’s Companion to Thucydides*. Leiden, 495–522.
- Szekeres Cs. 2016. „Cicero és a történetírás törvényei”: *Ókor* 15/3, 61–68.
- Tamiolaki, E.-M. 2015. „Satire and Historiography. The Reception of Classical Models and the Construction of the Author’s Persona in Lucian’s *De Historia Conscriptenda*”: *Mnemosyne* 68/6, 917–936.
- Tamiolaki, E.-M. 2016. „Lucian on Truth and Lies in Ancient Historiography”: I. Ruffell – L. Hau (szerk.): *Truth and History in the Ancient World. Pluralising the Past*. London.
- Timpe, D. 1974. „Der römische Vertrag mit den Juden von 161 v. Chr.”: *Chiron* 4, 133–152.
- Verbrugge, G. P. 1982. „L. Cincius Alimentus. His Place in Roman Historiography”: *Philologus* 126/1–2, 316–323.
- West, S. 1985. „Herodotus’ Epigraphical Interests”: *Classical Quarterly* 35/2, 278–305.
- West, S. 1992. „Sesostris’ Stelae (Herodotus 2.102–106)”: *Historia* 41/1, 117–120.
- Wiseman, T. P. 1993. „Lying Historians. Seven Types of Mendacity”: C. Gill – T. P. Wiseman (szerk.): *Lies and Fiction in the Ancient World*. Exeter, 122–146.
- Wiseman, T. P. 1994. „Monuments and Roman Annalists”: Uő: *Historiography and Imagination. Eight Essays on Roman Culture*. Exeter, 37–48.
- Zanker, P. 1997. *Augustus und die Macht der Bilder*. München.

Kiss Balázs (1993) egyetemi hallgató ELTE BTK egyiptológia mesterszakján és klasszika-filológia alapszakján. Kutatási területe: Ptolemaios-kori papság, Egyiptom a hellénisztikus kultúrában.

Egyiptom és egyiptomi motívumok megjelenése és megítélése az Augustus-kor irodalmában

1. Bevezetés

Az Augustus-kor nagy költőinek alkotásaiban rendre felbukkannak az Egyiptomra, illetve az egyiptomi kultúrára vonatkozó utalások, melyek klasszika-filológiai szempontú értelmezése nem új keletű. Különösen az actiumi csatával összefüggésben találkozhatunk velük gyakran. Ezeket az utalásokat az alábbiakban két nagy csoportra osztom: a szorosabban Actiumhoz köthető motívumokra és az (Actiumtól) „független Egyiptom-képekre”.¹ A jelen tanulmány egyik célja az Augustus-kori irodalomban megjelenő Egyiptom-képek egyes motívumainak értelmezése az egyiptológia szemszögéből; a másik, bár ezen tanulmány keretei között teljességgel semmiképpen meg nem valósítható cél annak bemutatása, hogy milyen tendenciák figyelhetők meg abban az ellentmondásos képből, amelyet a kor irodalma, tárgykultúrája, politikája közvetít.

A Vergiliusnál, Horatiusnál és Propertiusnál megjelenő mozgalmas és impulzív jelenetek, az „Actium-motívumok” negatív Egyiptom-képet tükröznek. Edward Said *Orientalizmus* című művének nyomán úgy is megfogalmazhatnánk ezt, hogy Egyiptom a kora császárkori költészet retorikájában annak definiálására szolgáló eszköz – ahogy az európai kultúrtörténetben is általánosságban „a Kelet” fogalma –, hogy „mik nem vagyunk” vagy „mik nem szeretnénk lenni”.² Ha azonban az Actium-motívumoknál messzebbre tekintünk, azt láthatjuk, hogy Tibullus és Ovidius, de maga Vergilius sem viszonyul negatív prekoncepcióval Egyiptomhoz azokban a részletekben, amelyek mentesek az actiumi csata megjelenítésétől. Meglehetősen ellentmondásos

magának a császárnak az „orientalizmusa”, aki az egyiptomi kultuszokat – különösen az állatkultuszokat – a nyilvánosság előtt a legnagyobb megvetéssel illeti,³ az otthonát és sírját ugyanakkor egyiptomi motívumokkal díszíteti,⁴ Egyiptomban hatalmas templomépítési programot indít,⁵ magát pedig mind egyiptomi, mind görög rítus szerint istenként tisztelteti.⁶ Az Augustus-kor ellentmondásos viszonya az egyiptomi kultúrához annak a sajátos válságnak a következménye, amellyel a világbirodalomra vált és a polgárháborúból éppen csak kiemelkedő Rómának önmaga újradefiniálásáért kellett megküzdenie.

Ha mindazon aspektusokat figyelembe vesszük, amelyek az Augustus-kor Egyiptomhoz fűződő viszonyát árnyalják – vallási élet, Egyiptom-politika, építkezések Egyiptomban és Itáliában, tárgykultúra és képzőművészet, az auk-



1. kép. A kalabshai templom Augustus uralma alatt épült oszlopcsarnoka. Kr. e. 1. – Kr. u. 1. század (a szerző felvétele)

torok által rögzített események, költészet –, akkor az egymást követő, alapvetően politikai természetű események sorából egy olyasfajta ív bontakozik ki az Augustus-kori Egyiptom-politika és Egyiptomhoz való hozzáállás folyamatában, amely a konzolidáció felé mutat.⁷ A kezdetben erősen megnyilvánuló ellenszenv és megvetés Augustus principátusának előrehaladtával oldódni látszik. Ezzel konvergálnak az egyiptomi forrásokból leszürrhető információk, melyek szerint a princeps grandiózus templomépítkezési programja javarészt uralkodásának későbbi időszakára esik; e folyamatba illeszkedik az egyiptomi obeliszkek Rómába szállítása és reprezentációs célokra való felhasználása is.⁸ Hasonló folyamatra lehetünk figyelmesek az irodalomban is, hiszen azon részletek nagyobb része, amelyek mentesek az Actium-motívum által meghatározott jellegzetességektől, jellemzően az Augustus-kor későbbi időszakában íródtak.

Tanulmányomban olyan latin költői szövegek elemzésére vállalkozom – leginkább Vergilius: *Aeneis* VIII. 696–700 és Ovidius: *Metamorphoses* IX. 688–690 –, amelyek az általánosságokon túlmenően konkrétan Egyiptom-referenciákat tartalmaznak, így lehetőséget kínálnak egyrészt az említett részletek önmagukban való elemzésére kontextusuktól függetlenül, az egyiptomi kulturális háttér felfejtésével, másrészt kontextusukban való elemzésére, illetve arra, hogy világossá váljék, egy-egy szó, kifejezés vagy kép milyen viszonyban áll a szövegek környezetével.

2. A recepció egy-egy példája: Kleopátra és a Nílus

Az Augustus-kori irodalomban fellelhető Egyiptom-referenciák meglehetősen széles műfaji – eposz, óda, szerelmi elégia, tanköltemény –, illetve metrikai – hexameter, disztichon, alkaiosi strófa – skálán helyezkednek el, így szükségképpen számos aspektusát ragadják meg annak az összetett képnek, amelyet a korai principátus „Egyiptomként” értelmez. Megjelennek, ha szórványosan is és nem is feltétlenül tudatosan, a fáraónikus kor rétegei; a hellénisztikus kor *interpretatio Graecája*, mint Ízisz esetében, amelynek bizonyos aspektusai egészen a fáraónikus kor mélyéig visszavezethetők; az egzotikum iránti állandó kíváncsiság, amely a „Nyugat–Kelet” koncepció egyik állandó aspektusa a klasszikus görög antikvitás óta. Megjelennek ugyanígy az Egyiptomba *burkolt* vagy az általa – és szükségképpen Kleopátra által – képviselt háború, barbárság és gonoszság, amelyet az „idegenként” és „deviánsként” megbélyegzett Kleopátra személyéhez társítottak a korabeli római gondolkodásban.

Az erőteljes különbözőségek és szélsőségek érzékeltetésére Kleopátra és a Nílus példája a legalkalmasabb. A polgárháborúk gerjesztette erős érzelmek és indulatok majdhogynem kizárólagos célpontjává Kleopátra királynő válik, akiről Vergilius, Horatius⁹ és különösképpen Propertius mély megvetéssel szólnak anélkül, hogy nevét egyáltalán leírják. Az állam elleniségének kikiáltott Kleopátrára alkalmazott jelzők mindhárom szerző esetében meglehetősen nyersekek:¹⁰ *nefas – Aegyptia coniunx* („ferdelem – az egyiptomi asszony”, *Aen.* VIII. 688); *fa-mulos inter femina trita suos* („saját szolgálói körében elhasznált asszony”,¹¹ Prop. III. 11, 30); *incesti meretrix regina Canopi* („a parázna Canopus feleslett királynéja”, Prop. III. 11, 39); *una*

Philippeo sanguine adusta nota („a philippusi vértől különösképpen megbélyegzett nő”, Prop. III. 11, 40); *regina dementis ruinas... parabat* („a királynő eszelen romlást... készítet elő”, Hor. *Carm.* I. 37, 7–8); *fatale monstrum* (Hor. *Carm.* I. 37, 21); leginkább Propertius III. 11-es elégiájában, ahol a *tero* 3 igéből képzett participium perfectum passivi (*trita*) és a *meretrix* főnév útján a szerző a királynőt prostituáltként állítja be.¹² Ez a becsmérlés, sőt gyalázkodás a római invektíva retorikai hagyományba illeszkedik, amelynek célja a közönség manipulálása és az ellenfél ellen hangolása.¹³ Világos, hogy jelen esetben egy jóval mélyebb benyomás keltése volt a cél, hiszen ezen költemények születésekor Kleopátra királynő már halott volt, így az invektíva célpontjának és közönségének viszonya a megszokottól merőben eltérő volt. Kleopátra esetében – mint ahogy az a felsorolt részletekből kiderül – az invektíva fő tárgya a királynő erkölce és jelleme, vagyis a *virtutes animi*.¹⁴

Az *Aeneis* VIII. 696 (*regina... vocat agmina*, „a királynő... szólítja a csapatokat”), Propertius IV. 6. 22 (*pilaque femineae turpiter apta manu*, „és – gyalázat! – asszonyi kézben lévő római gerelyek”) és Horatius *Ep.* 9, 11–12 (*Romanus... emancipatus feminae*, „az asszonnak eladott római férfi”) sorai esetében a hangsúly Kleopátra királynői voltára és a Róma elleni szervezkedésben játszott vezető szerepére helyeződik. Az *Aeneis*ben megjelenő *regina* kifejezés többrétű: egyrészt a szóhasználat összekapcsolja Kleopátrát az *Aeneis* két másik királynőjével, Didóval és Amatával, így sorsszerűvé teszi a pusztulását.¹⁵ Másrészt a szó maga (*rex* és *regina*) olyannyira negatív konnotációjú a királyság bukása óta, hogy még az 1. századi „örült császárok” is őrizkedtek a használatától.¹⁶ Kleopátra tehát a *tyrannis* és a keleti kényuralom szimbólumaként jelenik meg az állami propagandában (*dum Capitolio / regina dementis ruinas, funus et imperio parabat*, „amíg a királynő örült / romlást tervezett a Capitolium ellen / és pusztulást akar hozni az államra”, Hor. *Carm.* I. 37, 6–8). A királyságot szimbolizáló koszorú, a diadéma, amely a hellénisztikus monarchiák exkluzív szimbóluma volt,¹⁷ olyan rettenettel töltötte el a római népet, hogy még Julius Caesar sem merte használni.¹⁸

Az Egyiptommal kapcsolatos viszony és hozzáállás még zavarba ejtőbb voltát híven kidomborítják a Nílus-motívumra épülő részletek, mivel ezek egy része az Actium-tematikájú szövegrészletekben található meg (*Aen.* VIII. 711; Prop. II. 1, 31–32; Prop. III. 11, 51), és felhangjuk egyértelműen negatív. Ha megvizsgáljuk ezen részletek kontextusait, az látszik, hogy rendre az actiumi csata leírása után következnek, vagy arra utalnak, tehát Kleopátra vereségével, menekülésével, illetve Egyiptom elfoglalásával állnak kapcsolatban. Így például az *attractus in urbem septem captivis debilis ibat aquis* (Prop. II. 1, 31–32 – „Róma városába hozva vonult erejétől megfosztva, hét foglyul ejtett folyóágával”) fordulat, amellet, hogy erősen explicit, mégis megnyerően költői megfogalmazása Egyiptom elfoglalásának: a római diadalmeneteken a meghódított terület jelképező folyó képével díszített táblákat is szokás volt felvonultatni, vagyis a Nílus képpé merevítve, s ebben az értelemben „erejétől megfosztva vonul” Rómában ahelyett, hogy Egyiptomban folyna. A Nílus negatív ábrázolása az *Aeneis*ben hangsúlyosan a vereség súlyának fokozására használt költői eszköz: *maerentem... Nilum... vocantem / caeruleum in gremium... victos*, „a gyászoló Nílus... hívja kékesfekete ölére... a legyőzötteket” (*Aen.* VIII. 711).¹⁹ Propertius III. 11-es elégi-

ájában a Nílus az ellenségkép definiálásának és a rómaiság ellenpontozásának motívumi szintű eszköze; a római oldalon a Tiberis, a római harsona (*Romanam tubam*) és a liburnus gályák (*rostra Liburni*) (Prop. III. 11, 42–44) állnak szemben az Egyiptomot képviselő Nílussal, a „zörgő *sistrummal*” (*crepitanti sistro*), valamint az „egyiptomi bárkák evezőrúdjaival” (*baridos... contis*).²⁰

Az egyéb, elszórta megjelenő Nílus-képek (Tib. I. 7, 21–36; Verg. *Georg.* IV. 287–294; Ovid. *Met.* I. 422–433) pozitívabb hangvételűek.²¹ A részletek egyrészt a Nílus ciklikus áradására reflektálnak (*Fertilis aestiva Nilus abundet aqua*, „a gazdagon termő Nílus kiönt nyári vizével”, Tib. I. 7, 22; *effuso stagnantem flumine Nilum*, „az áradást követően szelvényben kiterjedt Nílust”, Verg. *Georg.* IV. 287–294; *Nilus et antiquo sua flumina reddidit alveo*, „a Nílus visszatértette a maga folyóágait eredeti medrébe”, Ovid. *Met.* I. 423); másrészt annak életadó termékenységére (*te propter nullos tua tellus postulat imbres*, „neked köszönhetően egyáltalán nem követel a vidék záporosít”, Tib. I. 7, 25; *et viridem Aegyptum nigra fecundat harena*, „és termékenyvé tette fekete iszapjával a zöldellő Egyiptomot”, Verg. *Georg.* IV. 291; *plurima cultores... animalia... / inveniunt*, „a szántóvetők... igen sok állatra lelnek”, Ovid. *Met.* I. 425–426), amely mint képzet Hérodotos óta erőteljesen él az antikvitás kultúrájában.²² A Nílussal, Egyiptommal és általában a Kelettel kapcsolatos negatív preconcepciók az Actium-motívumok sajátjai; leginkább az jelzi ezt, hogy Vergiliusnál két Nílus-részlet is található, az egyik az actiumi csata leírásában, amely megítélhető negatív felhangúként, míg a *Georgica* vége felé található leírásra ez nem jellemző, hiszen az *Aeneis*ben a gyász, a halál és annak kontextusában a „kékesfekete öl” szöges ellentétben áll a Nílushoz hagyományosan társított termékenységgel és életadó funkcióval.

Ezen leírások összhangban állnak a tárgykultúrában megjelenő ún. „nilotikus jelenetekkel”, amelyeknek általános jellemzője, hogy a kiáradt Nílus képi megjelenítései, annak flórájával, faunájával, illetve a lakosság tevékenységének ábrázolásával.²³ A nilotikus jelenetek a Kr. e. 1. század óta követhetőek nyomon, jórészt Itáliában, azon belül Latiumban és Campaniában.²⁴ Ezeknek egyik legelső és az egyik legjelentősebb képviselője a Kr. e. 1. század közepére datált, úgynevezett Praeneste-mozaik,²⁵ de az Augustus-korból is ismert több jelentős példa, mint a „Priverno-mozaik” vagy az Aula Isiaca és a Domus Liviae falfestményei.²⁶ Összességében tehát elmondható, hogy az irodalomban és vele párhuzamosan a tárgykultúrában tükröződő római hozzáállás – ha az Actium-kontextustól független utalásokra, illetve ábrázolásokra gondolunk – pozitív a Nílussal, illetve Egyiptom földjével szemben, egyszerre szemlélve azt egy kissé idegenkedve és érdeklődően, az egzotikumra való kíváncsisággal.



2. kép. Praeneste-mozaik. Kr. e. 1. század közepe. Palestrina, Museo Nazionale Prenestino
(forrás: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/04/Nile_Mosaic.jpg)

3. Actium-motívumok: *Aeneis* VIII. 696–700

*regina in mediis patrio vocat agmina sistro,
necdum etiam geminos a tergo respicit anguis.
omnigenumque deum monstra et latrator Anubis
contra Neptunum et Venerem contraque Minervam
tela tenent.*

*Közöttük a királynő a csapatait szólítja öröklött
sistrumával,
s még nem is veszi észre a kettős kígyót a háta mögött.
Mindennemű isteni szörny és az ugató Anubis
fognak fegyvert Neptunus, Venus és Minerva ellen.*

Az Actium-motívumok elemzésekor érdemes szem előtt tartani, hogy az Augustus-kori római polgár szemszögéből milyen értelmezései voltak az akarnaniai partoknál Kr. e. 31. szeptember 2-án lezajlott ütközetnek.²⁷ Tekinthették egy polgárháborúval súlyosan terhelt kor lezárásának: így például a Vergiliusnál, Horatiusnál és Propertiusnál megjelenő Actium-motívumoknak – az augustusi propagandával összhangban – legfőbb hangsúlya a vérzivataros, súlyos válságokkal terhelt korszak után ismét megerősödő államra esik, amely a csata után elérte mind a külső, mind a belső stabilitást.²⁸ Ennek talán legismertebb megfogalmazása Horatius I. 37. ódájának elején olvasható: *Nunc est bibendum [...]. Antehac nefas* („Most kell inni [...]. Azelőtt tilos volt”).²⁹

Az actiumi csatát követő szorongás és bizonytalanság lengi körül az Actium-motívumok költőinek szándékát, hogy

elegánsan elkenndőzzék a polgárháború tényét³⁰ és azt, hogy nem Antonius volt az egyetlen római, aki szembeszállt Octavianusszal: οἱ οὖν ὑπατοὶ [...] τῆς τε πόλεως λάθρα προεξεχώρησαν καὶ μετὰ τοῦτο πρὸς τὸν Ἀντώνιον ἀπῆλθον, καὶ σφισὶ καὶ τῶν ἄλλων βουλευτῶν οὐκ ὀλίγοι συνεφέσποντο („A consulok [...] titkon elhagyták a várost még a kijelölt nap előtt, és ezután Antoniushoz mentek; követte őket nem kevés senator is”, Cass. Dio L. 2, 7).³¹ A hangsúly ilyenkor sokkalta inkább Kleopátra személyére helyeződik. A társadalom olyan mértékű traumáját, amelyet Rómának a Kr. e. 1. században el kellett szenvednie, az Augustus-kori irodalom palástolni igyekszik. Horatius még a polgárháborúk lezárulta előtt több szenvedélyes szónoklatot is intéz honfitársaihoz az epódosaiban a fennálló polgárháborús helyzet miatt;³² az actiumi csata költői ábrázolásaiban azonban Róma ellenségeként már nem az egymás ellen fordult rómaiak, hanem a hangsúlyosan „keletiesként” bemutatott Egyiptom jelenik meg, amely mint motívum többszörösen képes elfedni a közelmúlt traumáját.³³ Ennek következményeként a polgárháborúk záró epizódjára mint valamiféle „idegenség” Róma általi legyőzésére lehet tekinteni. Vergilius az *Aeneis*-ben nagyon precízen felépíti a két pólust: Augustus pártja itt mint a rómaiak egyetlen képviselője szerepel (*Augustus agens Italos in proelia Caesar / cum patribus populoque, penatibus et magnis dis*, „Augustus Caesar vezeti az ütközetbe az itáliaiakat, / az atyákkal és a néppel, a házi és a nagy istenekkel együtt”, *Aen.* VIII. 678–679); ezzel szemben Antonius és seregét egyértelműen „barbárnak” (*ope barbarica*, VIII. 685) aposztrofálja;³⁴ az őt támogató erők jellemzése pedig fokozatosan zajlik.³⁵ Ezen kontextusba illeszkednek az *Aeneis* VIII. 696–700. sorai is.

Ezen sorokat, amelyek szerves részét képezik az Aeneas-pajzs ekphrasisának (VIII. 626–728) és az actiumi csatát bemutató jelenet tetőpontján helyezkednek el, a *theomachia* kibontakozásának kezdeteként,³⁶ érdemes külön vizsgálat alá venni, mivel mind az Actium-motívumok képalkotásához, mind a korabeli latin költészetben egyéb helyeken megjelenő Egyiptom-referenciákhoz mérten is igencsak meglepő képzet-társításokat tartalmaznak. Ha a részletet azonban éppen ellenkezőleg, egyiptomi szemszögből vizsgáljuk, a négy sor koherenciája egészen szembeűnő; a csata kontextusa pedig egyfajta irányvonalként lehetővé teszi, hogy ezt a motívumcsoportot az egyiptomi kultúra szemszögéből is definiálhatóvá tegyük.

A *regina in mediis... vocat agmina* olyan alapvető képet idéz fel, melyben a fáraó, jelen esetben fáraónő (Kleopátra) seregei élén állva harcol az ellenséggel, akik a káosz erőt tesztelik meg.³⁷ Egyiptomban, akárcsak minden ókori társadalomban, megvolt az alapvető földrajzi különbségtétel a „miénk” és az „övék” között (*t3* és *h3s.t*), Egyiptomban azonban önnön földrajzi viszonyai miatt jóval határozottabb kategóriák és jóval élesebb kontrasztok alakultak ki (*Km.t* és *dšr.t*).³⁸ Az egyiptomi forrásokból kirajzolódó kép alapján az ország képes volt magát úgy látni, mint amely önmagában testesíti meg a hatalom egyetemességét egyfajta „belső oikumené” képzetével, amelynek egyenértékű alkotóelmei, a kozmológiai kettős királyság a fáraó (*nb t3.wj*) uralma alatt egyesültek. Az ország viszonylagos természetes elszigeteltsége a többi közel-keleti államétól megerősítette ezt, s ezáltal a feliratos anyag egészen különleges képet közvetít Egyiptomnak a külvilághoz, illetve az őt körülvevő oikumené többi államához fűződő kapcsolatá-

ról.³⁹ Ennek természetes velejárója volt, hogy az állami ideológia pozitív önképet gyártott, opponálva a külföldhöz kapcsolt negatív képzetekkel.⁴⁰ Egyiptomban ennek különösen fejlett formáját alakították ki állandó terminológiával rendelkező etnikai sztereotípiák és megkülönböztetési hagyományok, illetve toposzok formájában (tér, származás, kultúra és nyelv alapján), amelyeket az állam a médiumain keresztül tárt újra és újra a lakosság elé.⁴¹

A nemzeti bezárkózás és a xenophóbia ezen ötvözete⁴² hatott a háborúhoz és az ellenségekhez való viszonyulásra is. Egyiptom magát mint a prelimináris káoszban a *m3c.t* által uralt izolált egységet fogta fel,⁴³ mint amely folyamatos veszélynek van kitéve,⁴⁴ így a háború nem volt más, mint a *m3c.t* és az *jsf.t* harca.⁴⁵ Az egyiptomi történelem során – különösen az Újbirodalomtól – keletkezett különböző képi ábrázolásokat és feliratokat erősen áthatja a király legfőbb katonai vezetőként és az ellenség legyőzőjeként való ábrázolása, így például:

jnk k3 nht h3j mW3s.t [...] h3 hr mš3=f ds=f r m33 t3.wj nn jw msj pw

Én vagyok a Thébában felragyogó győzedelmes bika [...], aki maga harcol a serege élén, hogy lássa a két ország – túlzás nélkül való ez!

Urk. IV. 808, 9, 12–13

njsw pw h3 w3.w nn cš3.wt h3 jb=f 3h sw [r] hh m mšc cš3 n gmj tw n=f sn-nw h3.wt.j pr-c hr prj

A király az, aki egymaga harcol, nem aggasztja a sokaság. Tökéletes Ő, tökéletesebb, mint a sereg számtalan katonája. Nincs hozzá hasonló, cselekvő harcos a csatatéren.

Urk. IV. 1229, 15–18⁴⁶

A harcos király éthoszának kiemelése a XVII. dinasztia koráig visszanyúló jelenség, amikor kulcsfontosságúvá vált a monarchia aktív háborús szerepvállalása.⁴⁷ Az állami ideológiában a *Feldherr*-toposz a *m3c.t* és *jsf.t* állandó harcának talajába ágyazódott be.

Az *Aeneis*-ben megjelenő képzet jelen van Horatiusnál és Propertiusnál is, habár kevésbé explicit értelemben: a motívum mind Horatius (*contaminato cum grege turpium / morbo virorum quidlibet inpotens / sperare*, „fajtalan férfiak fertőjével fertőzött / kíséretével telhetetlenül vágyott mindenre, / amire csak kedve támadt”, Hor. *Carm.* I. 37, 9–11), mind Propertius (*ausa... et Tiberim Nili cogere ferre minas, / Romanamque tubam crepitanti pellere sistro, / baridos et contis rostra Liburna sequi*, „merészelte... kényszeríteni a Tiberist, hogy túrje a Nílus fenyegetéseit, / és a római harsonát zörgő sistrummal elűzni, / és üldözni egyiptomi bárkák lándzsáival a liburnus gályákat”, III. 11. 42–44; *pilaque femineae turpiter apta manu*, „és– gyalázat! – asszonyi kézben lévő római gerelyek”, IV. 6, 22) esetében homályosabb, és nem utal a sereg vezetésének konkrét aktusára.⁴⁸ Az *in mediis* jelen esetben egyszerre tudja részét képezni mind a motívumnak, mind pedig folytatni az ekphrasis leírásának láncolatát (*haec inter*, 671; *in medio*, 675; *hinc*, 678; 685; *parte alia*, 682 stb.).⁴⁹

A *patrio sistro* – amely (talán) Vergilius hatására Propertiusnál is megjelenik (III. 11, 43) – egyértelműen a jól ismert

egyiptomi hangszerre és kultikus eszközre, a sistrumra utal,⁵⁰ amelynek eredendően Hathor, majd pedig Ízisz istennő kultuszában jutott fontos szerep.⁵¹ Itt érdemes megjegyezni, hogy a sistrum mint az Ízisz-kultusz eszköze az Augustus-korra már jól ismert volt Rómában, ez megfogható mind az epigráfiai anyagon, mind az irodalmon keresztül. Egy, a Kr. e. 2. század végére vagy az 1. század első felére datált, Puteoliban előkerült, az Ízisz-kultuszhoz kapcsolódó felirat említi a *sistrum argenteum inauratumot* (ILS 4423. 6. sor) a kultusz tárgyak között.⁵² Ovidius rendeltetésének megfelelően írja le (*te, dea, te quondam tuaque haec insignia vidi / cunctaque cognovi, sonitum comitantiaque aera / sistrorum, memorique animo tua iussa notavi*, „Téged láttalak egykor, istennő, és a te jelvényeidet, s valamennyit felismertem: a bronz-sistrumok téged kísérő hangját, és emlékezetembe véstem a parancsaidat”, *Met.* IX. 776–778; *imitataque lunam / cornua fulserunt, crepuitque sonabile sistrum*, „és holdhoz hasonlatosan ragyogtak a szarvai, és csörgött az éles hangú sistrum”, 783–784), és Tibullus szintén eredeti funkciójában utal rá (*quid tua nunc Isis mihi, Delia, quid mihi prosunt / illa tua totiens aera repulsa manu*, „Mit nekem most a te Isised, Delia, mit használnak nekem az a bronz, melyet anynyiszor ütöttél a kezdeddel?”, I. 3, 23–24). A sistrum az *Aeneis*, illetve Propertius idézett részleteiben ellenben markánsan a háborús képhez kapcsolódik, amelyben annak nem volt szerepe.⁵³ Az egyiptomi sistrum jel,⁵⁴ melynek eredetileg *sš.t* az olvasata, a Középbírodalomtól kezdve felveszi a *sxm* olvasatot is,⁵⁵ amely mint igeigök az egyiptomi nyelvben annyit jelent: ‘erőt birtokolni’,⁵⁶ és egy jellegzetes egyiptomi *sceptrumra*, a *sxm*-jogarra utal, amelyet összekapcsoltak a királyi ellenségei felett való diadalmaskodásának potenciáljával.⁵⁷

Vergilius esetében kontamináció vagy fogalom-összemosás történt, vagyis egy ismerősebb, könnyebben definiálható motívum keresése a nehezebben értelmezhető helyett: világossá teszi ezt Propertius egy megjegyzése (*sceptra per Ionias fracta vehuntur aquas*, „tört jogara sodródik az Ión-tengeren át”, IV. 6, 58), amely teljesen egyértelműen a fáraói paraphernália egyik, közelebről nem meghatározott elemére utal. Ezt még inkább aláhúzza a *patrius* melléknév alkalmazása, mivel annak szemantikai tere (‘atyai, öröklött, hazai, ősi’) nem a kultusz-eszközként funkcionáló sistrumra utal, ellentétben Tibullus vagy Ovidius fent említett képalkotásaival, hanem Kleopátra uralkodói hatalmára a klasszikus antikvitásban már Homéros óta meglévő képzet által:

ἀνὰ δὲ κρείων Ἀγαμέμνων
ἔσθη σκῆπτρον ἔχων [...]
αὐτὰρ ὁ αὖτε Θυέστ’ Ἀγαμέμνονι λείπε φορῆναι,
πολλῆσιν νῆσοισι καὶ Ἀργεῖ παντὶ ἀνάσσειν.

*Felállt Agamemnón, az uralkodó,
sképtront tartva [...]
Aztán Thyestés pedig Agamemnónra hagyta, hogy hordozza,
és uralkodjék sok szigeten és egész Argos felett.
Ilias II. 100–101, 107–108*

A *sképtron* sistrummal való felcserélésére adhat okot Kleopátra királynői volta, hiszen a lagida királynő isteni önreprezentációja elsősorban Íziszhez, illetve Hathorhoz kötődött, ami leginkább a szobrászat formanyelvén keresztül figyelhető meg: a

natív szobrászati produktumban a királynő szoros drapériában jelenik meg, meglepően telt idomai pedig a két istennővel való szoros kapcsolatát artikulálják.⁵⁸

A *necdum etiam geminos a tergo respicit anguis* sor is átértelmezendő, ha a motívumhoz egyiptomi oldalról közelítünk, ugyanis a nyugati kultúrák kígyókonceptiójával szemben az egyiptomi pantheonban számos pozitív, hím- (Mehen, Neheb-kau) illetve nőnemű (Meretszegez, Renenutet, Uadzset, Wepszet, Werethekau) kígyóistenség található.⁵⁹ A hagyományos olvasat szerint az itt megjelenő két kígyó egyszerre utal a királynő halálának jól ismert módjára, illetve determinálja a királynő pusztulását a két kígyó által, amely az *Aeneis* belső motívumrendszerében bűnhöz, katasztrófához kapcsolódik.⁶⁰ Mindazonáltal, ha megfigyeljük az Actium-motívumhoz kapcsolódó további irodalmi szövegeket, arra lehetünk figyelmesek: ahol megjelenik a kígyó (*fortis et asperas / tractare serpentes, ut atrum / corpore combiberet venenum*, „volt mersze kézbe venni / maró kígyókat, hogy testével beszívja / a fekete mérget”, *Hor. Carm.* I. 37, 26–28; *brachia spectasti sacris admorsa colubris, / et trahere occultum membra soporis iter*, „Szemügyre vetted szent kígyók által megmart karjaid, / és nézted, hogy tagjaid láthatatlan úton magukba szívják a kábultságot”, *Prop.* III. 11, 53–54), ott egyértelmű idő- és térbeli distinkció áll fenn a csata és a királynő halála között,⁶¹ amelyhez mérten a kígyó egyértelműen az utóbbihoz kötődik; vagyis az *Aeneis*ben a kígyó a csata kontextusában meglehetősen különös és továbbgondolást igénylő. A két megközelítés természetesen nem zárja ki egymást – én sem törekszem a hagyományos olvasat felülírására, mindössze annak lehetséges kiegészítésére, hiszen tény, hogy Vergiliusnál a kígyók tematikailag a csata tetőpontjához kapcsolódnak, vagyis az *una omnes ruere* („mindannyian egyfelé özönlenek”, *Aen.* VIII. 689) kezdetű részhez, mégis expliciten utalnak Kleopátra halálára.⁶²

Ha azonban, a fáraonikus kor kultúrájából gyökerező motívumkincs alapján, egyiptomi szemmel is megvizsgáljuk a motívumot mint a háborúhoz kapcsolódó képzetet, két lehetséges megoldás van, amely ha nem is közvetlenül, de szerepet játszhatott a kígyó itteni megjelenésében. Egyrészt, a két kígyó interpretálható Nehbetként és Uadzsetként, akik a korona és a két országrész (Felső- és Alsó-Egyiptom) úrnői és patrónusai.⁶³ Az ötelemű királyi epitheton egyik állandó eleme a „Két Úrnő”, amely az I. dinasztiai Szemerhet királytól kezdve egészen XII. Ptolemaios Neos Dionysos koráig létezett, tehát mintegy 2800 éves, pulzáló hagyományról van szó.⁶⁴ Másrészt, ha szigorúan a monarchia háborús aspektusát tekintjük, az ureuszkígyó az, amely a fáraóval együtt harcol, és az ellenség vesztét okozza:

*jw snd.t hm=f[hṛ] ḥk [n ḥᶜ.w=sn] ᶜ.wj=sn [bdš ḥᶜ-n] šhm n
3ḥ.t=fjm=sn*

Az Őfelségétől való félelem átjárta tagjaikat, karjaik elgyengültek. Eztán Őfelsége ureuszos diadémja rettegést keltett köztük.

Urk. IV. 658, 14–16

*n nšnj hh-m-sd.t r phjj.w jw=sn ḥ3 r t3 nb dmd sk-n=s
hm=k n Mntw wsr:t tjṯ ḥf.tj.w=f ḥd=k skṛ-n=f ḥ3k.wt=k ᶜ3m.
wt ḥr ḥ3s.wt w3 šhm-n 3ḥ.t jm=sn*

A tüzes fuvallatod dühöng azokkal szemben mind, akik támadnak az országod ellen együtt. Pusztulás van számukra. Felséged Montu, az erős, aki eltámassza az ő ellenségeit. A te buzogányod le-sújtott az ázsiai ellenségeidre a távoli idegen országban. Az ureuszos diadémod rettegést keltett közöttük.

RIK III. Plate 3, 19–20. col.⁶⁵

A fáraónikus gyökerű értelmezés mellett a motívum közvetlenebb módon is értelmezhető a hellénisztikus interpretáción keresztül. Az alexandriai hagyományban a város védőistene Agathos Daimón, akinek szentélyét, a Héróont még maga Nagy Sándor alapította; ezen isten a késői Ptolemaida korra kontaminálódik Serapisszal, társistene pedig Agathé-Tyché/Ízisz lett.⁶⁶ Megjelenítésükben mindkét istenség gyakorta emberfejű és kígyótestű, funkciójukban pedig a prosperitást, a jó szerencsét és védelmet testesítik meg.⁶⁷ Ha ennek mentén vizsgáljuk a kettős kígyót, a fáraónikus értelmezés konvergál a hellénisztikussal, lévén, hogy háborús kontextusban az ureusz, illetve Nekhbet és Uadzset istennők funkciója szintén az uralkodó védelmére irányul. Ezen gondolatot erősítheti, hogy a kettős kígyó a lagida királynő-ikonográfia egy sajátos motívumát is felidézi, vagyis a kettős ureuszt, amely kifejezetten II. Arsinoé ábrázolásainak sajátja,⁶⁸ ami azonban nem kizáró erejű: megjelenik egy III. Kleopátrához kapcsolt szobron is.⁶⁹ Vagyis ebben az értelmezésben a kettős kígyó a királynő önreprezentációjának képezi részét, ami a vergiliusi motívumképzésben többletjelen-téssel társul.

A *latrator Anubis* kiemelése a „mindenféle szörnyalakú istenek” (*omnigenumque deum monstra*, *Aen.* VIII. 698) közül érdekes választás Vergilius részéről, ugyanis Anubisz a Túlvilággal, illetve a két világ közötti átjutással állt kapcsolatban – erre utalnak gyakori epithetonjai is: *hntj-jmn.tj.w* („A nyugatiak élén álló”); *nb-t-ḏsr* („A szent föld ura”); *tpj-ḏw=f* („Aki az ő hegyén van”); *jmj.wt pr-w^cb.t* („Aki a megtisztulás helyén van”) –, azonban nem rendelkezett a háborúhoz kapcsolható aspektussal.⁷⁰ Az *Aeneis* motívumhasználatának megértéséhez itt is érdemes megvizsgálni, hogy Anubisz milyen konnotációval jelenik meg a korabeli római kultúrában. Anubisz jelen van (talán) Vergilius hatására Propertiusnál (III. 11, 41–42),⁷¹ ahol szerepe azonos az *Aeneis*ben találhatóéval: *ausa Iovi nostro latrantem opponere Anubim, / et Tiberim Nili cogere ferre minas* („merészelte Iuppiterünkkel szembehelyezni az ugató Anubist, / és a Tiberist arra kényszeríteni, hogy elviselje a Nílus fenyegetéseit”). Ovidiusnál két alkalommal bukkan fel (*cum qua latrator Anubis*, „vele van az ugató Anubis”; *Met.* IX. 690; *precor, per Anubidis ora verendi*, „könyörgöm, Anubis szent ábrázatára”, *Am.* II. 13, 11) – azonban mindkétszer pozitív, kultikus előjellel, olyannyira, hogy az elégikus beszélő személyes imájában is helyet kap. Anubisz, habár szörványosan, de megjelenik az itáliai epigráfiai anyagban is egy ostiai (ILS 4369), egy római (ILS 4370) és egy aquileai (ILS 4371) felíraton, amelyekből természetesen nem lehet messze-menő következtetéseket levonni, az azonban mindenképpen következik, hogy a principátus kialakulása idején Anubisz alakja már ismert volt Itáliában.⁷² Anubisz itáliai jelenlétére az istenségnek az Ízisz-kultusszal való összefüggése nyújtja a legkézenfekvőbb indokot, ugyanis az alexandriai teológiában Anubisz Ízisz istentetrádjának negyedik tagja;⁷³ neve a

Kr. e. 58-as szentélyrombolásokkal kapcsolatban is felmerül.⁷⁴ Az *Aeneis*ben az istenség „funkciótlánítása” és idegen környezetben való ábrázolása mindenképpen tudatos szerkesztés eredménye, ugyanis Anubisz jól azonosítható, viszonylagos ismerettségét élvező, jellegzetesen zoomorf isten (más istenségek vonatkozásában erre utal az *omnigena* jelző is), amivel a római gondolkodás hagyományosan szembehelyezkedett;⁷⁵ így Anubisz megjelenítése és konkrét említése jó ellenpólust képzett a római pantheont képviselő, jellegzetesen antropomorf istenekkel szemben.

4. Az Actium-tematikától független Egyiptom-képek egy példája: Ovidius: *Metamorphoses* IX. 688–690

[...] *inerant lunaria fronti
cornua cum spicis nitido flaventibus auro
et regale decus; [...]*

*Félholdszerű szarvak voltak rajta
sárga búzakalászokkal fénylő aranyból,
és királyhoz méltó ékesség.*

Az Augustus-kori irodalomban az Actium-motívumokon kívül is előfordulnak Egyiptommal kapcsolatos referenciák, amelyek azonban jóval elszórtabban találhatók, vegyes kontextusokba ágyazva mind Tibullusnál, mind Propertiusnál, mind Vergiliusnál, mind Ovidiusnál, ennél fogva nem lehet őket egységként kezelni. Mindazonáltal, ha a részletek összességét tekintjük, egy-egy vezérmotívum (Ízisz és a Nílus) mentén lehet őket két nagyobb csoportra osztani. Az Ízisz-motívumokat öt szöveghely képviseli, melyek közül egy Tibullusnál (Tib. I. 3, 23–34), egy Propertiusnál (Prop. II. 33, 1–20) és három Ovidiusnál (*Met.* IX. 682–702; *Met.* IX. 773–786 és *Am.* II. 13) található. Az említett részletekből általánosan kiolvasható, hogy Ízisz, illetve hozzá kapcsolódóan a kultusz alapvetően pozitív színben tűnik fel; a Tibullusnál és Propertiusnál megjelenő, enyhén negatív felhang a szerelmi elégia sajátosságaiával áll kapcsolatban.⁷⁶

A *Metamorphoses*-részlet alapján érdemes kitérni Ízisz ikonográfiai megjelenítésére, Ovidius leírása ugyanis jól azonosíthatóan követi az istennő hellénisztikus interpretációjának jegyeit. Mindezek előtt azonban szükséges megjegyezni, hogy Ízisz a hellénisztikus korban már magában Egyiptomban is ikonográfiai jellegzetességeiben és funkcióiban javarészt kontaminálódott egy másik jellegzetes egyiptomi istennővel, Hathorral;⁷⁷ ennek a folyamatnak talán legkézzelfoghatóbb tárgyi emlékeit a Kr. u. 1–2. századi, úgynevezett Hathor-Aprodité vagy Ízisz-Aprodité bronzszobrok képezik.⁷⁸ A két dolog összehasonlítása kézenfekvő, mert mind a bronzszobrok, mind az ovidiusi szöveg esetében explicit módon egy ugyanarról a töről fakadó ikonográfiai koncepció jelenik meg, amelynek elemei mind az *interpretatio Graecá*val, mind a klasszikus egyiptomi motívumkinccsel jól konvergálnak.

Ovidius leírásában az *inerant lunaria fronti / cornua* (*Met.* IX. 688–689) egyértelműen Hathor istennő egyik alapvető attribútumára utal, vagyis a tehénszarvakra, amelyek egy napko-



3. kép. Ízisz-Aphrodité szobor. Kr. u. 1–2. század.
London, Bonhams 2015. IV. 16.129

(forrás: <https://www.bonhams.com/auctions/22739/lot/129/>)

rongot zárnak közre. Az így képzett, egyiptomi értelemben vett „korona” eredeti kontextusában Hathor szoláris jellegére utal, illetve a Rével való többrétegű kapcsolatára.⁷⁹ A *cum spicis nitido flaventibus auro* (Met. IX. 689), vagyis az arany búzakalász eredetét tekintve Hathor istennő egy másik típusú ábrázolására vezethető vissza, amelyben az egészen tehén alakú: ez a fajta megjelenítés az egyiptomi magánszobrászatban Hathor protektív funkcióját hangsúlyozza, míg a királlyal kapcsolatban anyai mivolta és tápláló szerepe kerülnek előtérbe, amelyek Ízisz legfontosabb funkciói a görög–római kultúrában.⁸⁰ Ha az egyiptomi ábrázolásokat, illetve a hellénisztikus szobrokat együtt vizsgáljuk, az arany búzakalászok eredetük szempontjából inkább tehénfüleknek tekinthetők, erre utal a *šw.tj* korona jelenléte, amely Hathor tehén alakú ábrázolásainak sajátos attribútuma.⁸¹ A *regale decus* (Met. IX. 690), vagyis a királyi fejdísz mibenléte jóval homályosabb, viszont a Hathor-Aphrodité szobrok jellegzetességei alapján több eshetőség is fennáll: a mögöttes kép lehet egyrészt az úgynevezett „keselyű-fejdísz”, vagy „Nekhet-fejdísz”, amely általános attribútum az egyiptomi istennők körében és utal a termékenység funkcióra, illetve az anyai szerepre;⁸² lehet továbbá a *modius* vagy az ureusz, amelyek a Hathor-ikonográfiában a királysággal és a Hóruszszal való többrétegű kapcsolatban gyökereznek.⁸³ Az Ovidius



4. kép. Ízisz-Aphrodité szobor. Kr. u. 1–2. század. Louvre Br. 4415

(forrás: http://cartelfr.louvre.fr/cartelfr/visite?srv=car_not_frame&idNotice=10092&langue=fr)

leírásában ábrázolt Ízisz magán viseli tehát azokat az egyiptomi stílusjegyeket, amelyek fő funkcióit jelölik a görög–római kultúrában rá jellemző kompozit ikonográfián keresztül.⁸⁴

A fenti részletek utalnak Ízisz istennő főbb funkcióira az antikvitás recepciójában: gyógyító istennő (*nunc succurre mihi – nam posse mederi / picta docet templis multa tabella tuis*, „most siess segítségemre – bizony, hogy gyógyítani vagy képes, / hirdeti templomaidban sok díszes festményed”, Tib. I. 3, 27; *nam vitam dominae tu dabis*, „te fogod ugyanis úrnőm életét megmenteni”, Ovid. *Am.* II. 13, 16)⁸⁵ és az anyák védőistennője (*dea sum auxiliaris opemque / exorata fero*, „én vagyok a segítő istennőd, és / ha hívsz, segíték neked”, Ovid.

Met. IX. 699–700; *fer, precor, inquit, opem, nostroque medere timori!*, „hózz, könyörgök, segítséget – így szólt –, és orvosold az aggodalmunkat!”). Az Ízisz kíséretében megjelenő istenekre szintén érdemes kitérni, ugyanis jól párhuzamba állíthatók Ízisz mind egyiptomi, mind görög–római mitológiai hovatarozásával: (1) *latrator Anubis* (Ovid. *Met.* IX. 690; Ovid. *Am.* II. 13, 11): Ozirisz és Nephthüsz fia, Ízisz adoptált gyermeke;⁸⁶ (2) *variisque coloribus Apis* (Ovid. *Met.* IX. 691; Ovid. *Am.* II. 13, 14): egyiptomi kontextusban Ptah manifesztációja vagy Ozirisz élő bá-ja, holtában pedig Oziriszszel azonosul;⁸⁷ (3) Ozirisz (Ovid. *Met.* IX. 693; Ovid. *Am.* II. 13, 12): Ízisz férje.⁸⁸ Megállapítható tehát, hogy Tibullus és Ovidius is precízen reflektál az Ízisz-kultusz bizonyos jelenségeire, illetve mitológiai hátterére, alapvetően szakrális kontextusban használva azt, az istennőhöz intézett fohászon keresztül, Tibullus esetében Deliáért, Ovidius esetében Corinnáért.

A bemutatott példák – mind Íziszre, mind a Nílusra vonatkozóan – jól reprezentálják azt a differenciált viszonyt az irodalomban is, amely a Róma és Egyiptom közötti kulturális érintkezés kezdeteit jellemzi. Mind a költészetben, mind a politikában, mind a tárgyi és vallási kultúrában fellelhetőek azoknak az erős impulzusoknak a hatásai, amelyek összehatásaként létrejöttek a tanulmányban részletezett jelenségek. Példaként említhetnénk, hogy a *mos maiorum* és a hagyományos római vallás támogatásának jegyében Octavianus a szenátussal együttműködve Kr. e. 28-ban kitiltotta az egyiptomi kultuszokat a *pomeriumon* túlra (Cass. Dio LIII. 2, 4).⁸⁹ Ezt a tiltást Kr. e. 21-ben további egy mérfölddel kiterjesztették (Cass. Dio LIV. 6, 6).⁹⁰ Az elutasító hozzáállás nem volt új a Kr. e. I. században hirtelen elterjedő

egyiptomi kultuszokkal szemben.⁹¹ Ezen irányvonallal szemben azonban az egyiptomi vagy egyiptizáló motívumok fel-felbukkannak a *princeps* saját személye körüli építkezésekben is, így az Augustus-mauzóleumban, Apollo Actius templomában és a Domus Augustiban is. Az Augustus-mauzóleum két sarkán eredetileg egy-egy obeliszk állt,⁹² *corniche*-át pedig Ozirisz és a khthonikus kultuszok szimbólumául szolgáló Atf-korona díszítette.⁹³ A Kr. e. 20 körül megépülő Domus Augusti, vagyis Augustus személyes rezidenciája szintén tartalmazott egyiptizáló elemeket, mint a lótusz-, ureusz- vagy *3tf*-díszítés; az ennek részét képező Aula Isiacában, illetve a Domus Augusti mellett álló Domus Liviaeiben pedig kifinomult eleganciával elkészített nilotikus falfestmények kaptak helyet,⁹⁴ azaz a princeps római önreprezentációjában megjelennek a tipikusan despotikus államként beállított Egyiptom fontos szimbólumai.⁹⁵ A princeps, habár Itáliában következetesen kerülte az egyeduralom látszatát, felvette az egyiptomi fáraó (*pr-ꜣ*) és a görög király (*βασιλεύς*) szerepkörét, az azonosulást velük azonban igyekezett elkerülni.⁹⁶ Az irodalomban tehát ugyanúgy megfigyelhető a többrétegűség Egyiptom megítélése és a hozzá való viszonyulás tekintetében, ahogy az Augustus-kor más jelenségei esetében is: a szakralitás, az egzotikum, a despotizmus és az attól való félelem mind egy-egy aspektusa annak, ahogyan az Augustus-kor embere láthatta és értelmezte a Nílus-völgyben fennálló, már akkor is több ezer éves civilizációt, amely kora hellénizált valóságának is szerves részét képezte, így közvetlenül is kapcsolatba léphetett vele az Egyiptomból egyre nagyobb és nagyobb mennyiségben érkező tárgyak, szobrok, obeliszkok vagy akár az Ízisz-kultusz által.

Jegyzetek

- 1 A „független Egyiptom-képek” meghatározás természetesen az Actiumhoz kapcsolódó jelenetek viszonylatában értendő. Az osztályozási elv az egyiptomi kulturális elem megjelenésén alapszik, nem pedig a kontextuson, mint az Actium-motívumok esetében; e költeményrészletek egyetlen közös tulajdonsága, hogy az egyiptomi kultúra valamilyen vonatkozásában felbukkan bennünk.
- 2 Said 2000, 1–2.
- 3 Suetonius: *Augustus* 93; Cassius Dio LI. 16, 5.
- 4 Takács 1995a, 269–270; Takács 1995b, 78; Versluys 2002, 69–71; 357–359; Orlin 2008, 240.
- 5 Kákósy 1967, 312–313; Arnold 1999, 230–248; Pfeiffer 2010, 54. Augustusnak kiterjedt templomépítkezési programja volt, amely alapvetően három irányvonalon haladt: 1. Folytatatta a Ptolemaiosok által megkezdett építkezéseket Denderában, Kom Ombóban, Philaeiben és Dakkában, amellyel mind a papság, mind a natív lakosság felé az eddigiekkel kontinuos királyi *pietast* akarta megjeleníteni. 2. Új templomok épültek Thébaisban (el-Qal’a, Shenhur, Deir el-Shelvit), amelyek a Perithebon-program keretében a még mindig jelentős Thébát voltak hivatottak ellensúlyozni. 3. Új templomok épültek Alsó-Núbiában, a Dodekaskoinosban (Debod, Qertasszi, Taffa, Dendúr, A’in Birbijeh, Kalabsha), amelyek a térségnek a birodalomba való integrálódását segíthették elő.
- 6 Pfeiffer 2010, 19, 228, 237, 241, 242.
- 7 Kákósy 1967, 312.
- 8 Kákósy 1967, 313. A vonatkozó szöveghelyeket lásd Strabón XVII. 1, 27; Plinius XXXVI. 71; Ammianus Marcellinus XVII. 4, 12.
- 9 Horatius az I. 37. ódában, bár szintén negatív színben tünteti fel a királynőt, mégis olyan ívet ad a költeménynek, mintha a királynőt

- az *até* hajtáná, hasonlóan az *Antigoné* harmadik kardalában megjelenő leíráshoz: σοφία γὰρ ἐκ τοῦ κλεινὸν ἔπος πέφανται. / τὸ κακὸν δοκεῖν ποτ’ ἐσθλὸν / τῶδ’ ἔμμεν ὅτῳ φρένας / θεὸς ἄγει πρὸς ἄταν: / πράσσει δ’ ὀλίγιστον χρόνον ἐκτὸς ἄτας („Bölcsen mondta ezt a híres mondást valaki. A rossz is annak tűnik kiválónak, akinek szívét az isten az *até* [örület] felé űzi és csak nagyon rövid ideig cselekszik az *atén* kívül”, 620–625). Sőt, Horatius egyedi jellemrajzot ad Kleopátráról a költemény 21–28. soraiban, ahol a királynő sztoikus nyugalommal képes figyelni a saját vereségét (*ausa et iacentem visere regiam / voltu sereno*, „képes volt szemlélni a romokban heverő királyi / palotát derűs tekintettel”), és tragédiába illően tudja eldobni magától az életet (Wilkinson 1946, 133; Commager 1958, 53; Nethercut 1971, 421).
- 10 Grummel 1953, 360; Commager 1958, 50; Eden 1975, 184; Stahl 1985, 237; Gurval 1995, 148, 196; Putnam 1998, 142.
 - 11 A *tero* (illetve a görög τριβω) alapvető jelentése ‘dörzsöl’, átvitt értelemben ‘elhasznál’. Jelen esetben a szexuális interakcióra történő durva utalásról van szó. (Lásd Camps 1966, 107.)
 - 12 Camps 1966, 107; Berman 1971, 111; Nethercut 1971, 421; Griffin 1977, 17; Stahl 1985, 243; Gurval 1995, 196.
 - 13 Arena 2007, 150–151.
 - 14 Arena 2007, 149.
 - 15 Gurval 1996, 237; Putnam 1998, 148.
 - 16 Charlesworth 1926, 12.
 - 17 Kyrieleis 1975, 21; Smith 1988, 34–38. A források egy része a *diadémát* perzsa eredetűnek jelöli meg (Xen. *Cyr.* VI. 3, 13; Diod. XVII. 77; Curt. *Ruf.* VI. 6, 4; Iust. XII. 3, 8), míg mások Dionysoshoz kapcsolják (Diod. IV. 4); az anyagi kultúrában nincs nyo-

- ma a *diadéma* perzsa használatának, így eredetének kérdésében ingadozik a kutatás.
- 18 Plut. *Caes.* 61, 4.
- 19 Putnam 1998, 148–149.
- 20 A *baris* / βάρης egyiptomi eredetű szó (br / bArjj), eredetileg jelölt gályát és teherhajót is (Lesko 2002, 136), a Ptolemaios-kori egyiptomi nyelvben már általánosságban a hajóhadat is jelöli (Erichsen 1954, 119): *hpr hr:r=w jr=f nb nb r djj.t šm mšc htr brj wb3 n3 j. jr jj n p3 cd p3 j3m r jr h3 wb3 Km.t* – „Ő (V. Ptolemaios) megtett mindent, hogy sereget, lovasságot és hajóhadat küldjön azok ellen, akik Egyiptom ellen jöttek szárazon és vizen.” (Quirke–Andrews 1988, 15.)
- 21 Maltby 2002, 288; Versluys 2002, 430.
- 22 Hérodotos II. 14, 19. Vö. Burris 1929, 125; Gaisser 1971, 225. Tibullus Nílussal kapcsolatos képalkotásaival való legközelebbi párhuzamot Kallimachos himnuszai képezik.
- 23 Versluys 2002, 28.
- 24 Takács 1995a, 268; Versluys 2002, 241–246.
- 25 Versluys 2002, 52.
- 26 Takács 1995a, 269; Versluys 2002, 55, 65, 69, 71.
- 27 A csata hadászati elemzését lásd: Tharn 1931, 187–196; Richardson 1937, 159–162.
- 28 Grummel 1953, 360; Commager 1958, 47; Nethercut 1971, 414–415, 437; Wiggers 1977, 336; Gurval 1995, 214; Isager 1998, 405; Putnam 1998, 137; Cairns 2006, 350.
- 29 Grummel 1954, 359; Commager 1958, 50; Putnam 1998, 148.
- 30 Grummel 1953, 359; Nethercut 1971, 411; Eden 1975, 180; Griffin 1977, 17; Kraggerud 1984, 83; Gurval 1995, 19; Isager 1998, 401; Janan 2001, 136; Orlin 2008, 244.
- 31 Eden 1975, 181; Gurval 1995, 149.
- 32 Kraggerud 1984, 49; 86; 129.
- 33 Commager 1958, 47, 53; Nethercut 1971, 414; Gurval 1995, 148; Janan 2001, 136; Orlin 2008, 238.
- 34 Eden 1975, 183; Putnam 1998, 142; Janan 2001, 136.
- 35 Eden 1975, 183. A keleti koalíció geográfiai kiterjedése irreálisan széleskörűvé tágu; ha térképre akarnánk vinni, lefedné az Augustus-korban az Illyria – Mare Siculum – Syris Maior mentén húzható vonaltól keletre eső, ismert területeket: északon a Fekete-tenger szkíta felén élő gelónok (VIII. 725), keleten a Hindukusnál elterülő Bactria (VIII. 688) és India (VIII. 705), míg délen Sabae (VIII. 705) jelölik a végpontokat (Eden 1975, 184, 188, 191; Putnam 1998, 152). Világos tehát, hogy az *Aeneis* leírása túlzó, az actiumi csatát egy olyan történelmi eszkalációs ponttá tágítja, amely komoly fordulópontot jelent (Nethercut 1971, 438, 442; Gurval 1995, 234).
- 36 Commager 1958, 53; Eden 1975, 181, 187; Gurval 1995, 238; Takács 1995a, 269; Putnam 1998, 141, 145.
- 37 Liverani 1990, 127, 177; Spalinger 2005, 77.
- 38 Liverani 1990, 35; Warburton 2001, 154; Spalinger 2005, 74. Ezzel ellentétben Mezopotámiában, ahol a földrajzi környezet több fizikai kontaktust tett lehetővé, sőt kényszerűvé, a szociális, gazdasági és a demográfiai demarkációs vonalak jóval mozgékonyabbak voltak. A Levante, tranzithelyzetéből következően, a népek és kultúrák keveredési helye volt (Na’aman 1994, 181).
- 39 Liverani 1990, 45, 67; Nissen 1995, 791.
- 40 Smith 2007, 218.
- 41 Redford 1992, 143; Redford 2003, 7; Smith 2007, 221. A három nagy „etnikum” a fekete bőrrrel ábrázolt núbiaiaké, a sárga bőrrű elő-ázsiaiaké és a szintén sárgás bőrrű líbiai nomádoké.
- 42 Ahlström 1993, 218; Spalinger 2005, 73; Spalinger 2007, 121; Spalinger 2010, 437.
- 43 Goedicke 1980, 209; Liverani 1990, 56, 135; Shaw 2012, 116, 119. A külföldet mint káoszt hüen ábrázolja az Urk. IV. 648 második sora (Redford rekonstrukciója alapján, lásd Redford 1979, 338; vö. még Na’aman 1994, 182; Goedicke 2000, 13; Redford 2003, 9; Morris 2005, 50): *jst h^c nw c3 m rnp.wt [jw rtnw w3-r] h^cd3 s3 nb hr [rwd] r sn.w=f* („Sok ideje már, hogy a Levante káoszba süllyedt, és minden ember ellenséges az ő szomszédjával”).
- 44 Redford 2006, 329; Shaw 2012, 116. Urk. IV. 758, 6–7: [*hr drj bšt.w hr=j m*] *t3.w fnhw wn.w w3-r tkk.w t3š.w=j* („[...] leigáztattak a lázadók Felsőegyiptom által a Levante országaiban, akik megsértették a határait”).
- 45 Liverani 1990, 132; Ahlström 1993, 218; Spalinger 2005, 77; Smith 2007, 223.
- 46 Redford 1992, 142; Spalinger 2005, 77; Spalinger 2007, 118; Shaw 2008, 87, 88; Shaw 2012, 119. Képi ábrázolásokon a király harci szekerén állva nyilazza a szervezetlen és strukturálatlan, ezáltal a káoszt megjelenítő ellenséget. Továbbra is használatban marad a Narmer-paletta óta élő képi hagyomány, az ellenségre le-sújtó király (a motívum részletes kifejtését lásd: Hall 1986).
- 47 Spalinger 2005, 74–75, 101; Spalinger 2007, 118; Shaw 2012, 118. Az Egyiptom északi felén létrejövő és megszilárduló hükszós uralom egyet jelentett a monarchia csődjével a *m3^c.t* fenntartásáért vívott harcban.
- 48 Gurval 1995, 195.
- 49 Eden 1975, 178, 180; Putnam 1998, 141, 145.
- 50 Eden 1975, 185; Putnam 1998, 145.
- 51 Bleeker 1973, 60.
- 52 Orlin 2008, 236.
- 53 Ziegler 1972, 959.
- 54 Gardiner jellistájában Y8 (lásd Gardiner 1957, 534).
- 55 Dendera VIII. 109, 6; Edfou IV. 144, 9; Wb. IV. 243. „Das Zeichen seit Mittelreich auch wie nebenstehend: vergleicht auch sxm »Sistrum«”.
- 56 Wb. IV. 249.
- 57 CG. 20 539 I. b. 11: *šhm-jrjj=f m jdb.wj n-tpj Km.t*.
- 58 ESLP 126; Stanwick 2002, 37; Orlin 2008, 238.
- 59 Wilkinson 2003, 223–228.
- 60 Verg. *Aen.* II. 203–204; VII. 450; VIII. 289.
- 61 Commager 1958, 49.
- 62 Cassius Dio LI. 14, 1–2 Vö: Eden 1975, 186.
- 63 Wilkinson 2003, 213–215; 227–228.
- 64 Becherath 1984. 11–12. Nekhbet istennő alapvetően keselyűformájú, de Uadzset istennővel megjelenhet kígyó alakban is. Nekhbet hagyományos része a háborús ikonográfiának is: csatajelenetekben a király fele felett jelenik meg kiterjesztett szárnyakkal, az uralkodó patronusaként, standard kísérszövege pedig a következő: *Nhb.t dj=s n^h dd w3s mj R^c*, „Nekhbet, aki adja az életet, a stabilitást és az erőt, mint Ré” (RIK III. Plate 3; RIK IV. Plate 15A; OIP 9. Plate 102).
- 65 Martin 1986, 866; Stanwick 2002, 34.
- 66 Derchain 1975, 94; Bailey 2007, 266.
- 67 Bailey 2007, 266. Az ikonográfia egyik legjellegzetesebb példája a BM. EA 1539-es számú sztélé.
- 68 ESLP 126; Eden 1975, 186.
- 69 Alexandria, Graeco-Roman Museum 18 370 (Stanwick 2002, 118).
- 70 Altenmüller 1975, 327–328; Wilkinson 2003, 187–188.
- 71 Eden 1975, 187.
- 72 Anubis isten többször megjelenik Iosephus Flaviusnál egy Kr. u. 19-ben történt, az *Iseum Campense* lerombolásává eszkalálódó botrány során. A szöveg egy ponton így szól (*Ant. lud.* 18, 73): *δειπνόν τε αὐτῆ καὶ εὐνήν τοῦ Ἀνουβίδος εἰσηγγέλλοι* („Bejelentette férjének, hogy Anubis meghívta őt lakomára és ágyába”).
- 73 Witt 1971, 52; Takács 1995b, 29
- 74 Tertullianus: *Ad nationes* I. 10, 17.
- 75 Cic. *Nat. D.* I. 101; Luc. *Phars.* VIII. 831–834; Cass. Dio LI. 16, 5. Vö. Eden 1975, 187; Orlin 2008, 234.

- 76 Burris 1929, 125; Mills 1974, 228; Miller 1982, 104; Maltby 2002, 191. Propertius esetében az Ízisszel szembeni hozzáállást Cynthia szexuális önmegtartóztatása indokolja, aki mint Ízisz-hívő, annak ünnepe során köteles volt ennek eleget tenni.
- 77 Bleeker 1973, 60; Wilkinson 2003, 148–149.
- 78 Williams 1979, 93. Legjellegzetesebb példákat lásd: MET. 26.7.1475; MET. 46.2.2; Louvre Br. 4409; Louvre Br. 4415; Louvre Br. 4429. A kisebb méretű bronztárgyak között is előfordul hasonló ikonográfiai koncepció; jellegzetes példája a CG 27 652-es tárgy.
- 79 Bleeker 1973, 49–51, 58; Wilkinson 2003, 103. Hathor „Ré szemé”, a legfontosabb istennő azok közül, akiket az egyiptomi szövegek ezzel a névvel illetnek. Ré a Napszemistennőt küldte az emberek által ellene szőtt lázadás leverésére.
- 80 Bleeker 1973, 30–34.
- 81 Bleeker 1973, 58. A Sw.tj korona Min termékenységistentől átvett attribútuma ennek a fajta ábrázolásnak, ami a két teremtő princípium primordiális kapcsolatára utal.
- 82 Bleeker 1973, 58. Ebben egyfajta alliteráció rejlik, ugyanis az „anya” szó egyiptomi nyelven *mw.t*, amelyet szinte kizárólag keselyű jellel írnak le. Gardiner jellistájában G 14 (lásd Gardiner 1957, 469).
- 83 Bleeker 1973, 51–53. A fáraónak Hathor legtöbb esetben anyaként, szülést segítő istennőjeként, vagy szoptatós dajkájaként jelenik meg.
- 84 Williams 1979, 93.
- 85 Burris 1929, 125; Mills 1974, 228; Morgan 1991, 97; Wheeler 1997, 191, 197. Ízisz funkcióinak részletes leírásához lásd Witt 1971, 25–36; 130–141; 185–198.
- 86 Plut. *Is. et. Os.* 14 (356 sk.); Wilkinson 2003, 187. Egyiptomi kontextusban általában Heszat vagy Bászdet istennő, illetve Széth vagy Ré isten fiaként jelenik meg.
- 87 Wilkinson 2003, 170–171.
- 88 Wilkinson 2003, 146.
- 89 Takács 1995b, 75; Orlin 2008, 231; Pfeiffer 2010, 50.
- 90 Takács 1995b, 76.; Orlin 2008, 235.
- 91 Tert. *Ad nat.* I. 10, 17–18; Cass. Dio XL. 47, 3; Cass. Dio XLII. 26, 2.
- 92 Takács 1995a, 270; Versluys 2002, 357. Ezek közül az egyik a ma „Montecitorio-obeliszknak” nevezett, eredetileg II. Pszammetik kori (Kr. e. 594–589) obeliszknak, amelyet a császár, eredeti funkciójának megfelelően a Napnak ajánlott, a talapzat latin szövege szerint: *Aegyptio in potestatem populi Romani redacta Soli donum dedit* („Egyiptomot a római nép uralma alá hajtva a Napnak adományként ajánlotta”, Swetnam-Burland 2010, 135–136). Az obeliszknak ugyanis eredetét tekintve az óbirodalmi napkultusszal függött össze (illetve a héliopolisi *bnbn*-kövel): Martin 1982, 542.
- 93 Versluys 2002, 357; Orlin 2008, 240.
- 94 Takács 1995a, 269–270; Takács 1995b, 78; Versluys 2002, 69–71, 358–359. A Domus Augustihoz részletesen lásd Carettoni 1983.
- 95 Charlesworth 1926, 10; Nethercut 1971, 440; Stahl 1985, 239; Gurval 1995, 19; Putnam 1998, 145, 157.
- 96 Takács 1995a 268; Dundas 2002, 442–443; Pfeiffer 2010, 19, 42–43, 52.

Bibliográfia

- Arena, V. 2007. „Roman Oratorical Invective”: W. Dominik – J. Hall (szerk.): *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford, 148–160.
- Ahlstöröm, G. W. 1993. *A History of Ancient Palestine*. Minneapolis.
- Altenmüller, B. 1975. „Anubis”: *Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden, 327–337.
- Arnold, D. 1999. *The Temples of the Last Pharaohs*. Oxford.
- Bailey, D. M. 2007. „A Snake-Legged Dionysos from Egypt, and Other Divine Snakes”: *Journal of Egyptian Archaeology* 93, 263–270.
- Beckerath, J. v. 1984. *Handbuch der Ägyptischen Königsnamen*. Münchner Ägyptologische Studien 49. Mainz.
- Berman, K. 1971. „A Note on Propertius 2. 16. 41–42”: *Classical Philology* 2, 110–112.
- Bleeker, C. J. 1973. *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*. Leiden.
- Burris, E. E. 1929. „The Religious Life of Tibullus as Reflected in his Elegies”: *The Classical Weekly* 22, 121–126.
- Cairns, F. 2006. *Sextus Propertius. The Augustan Elegist*. Cambridge.
- Camps, W. A. 1966. *Propertius, Elegies, Book III*. Cambridge.
- Carettoni, G. 1983. *Das Haus des Augustus auf dem Palatin*. Mainz.
- Charlesworth, M. P. 1926. „The Fear of Orient in the Roman Empire”: *The Cambridge Historical Journal* 2, 9–16.
- Chassinat, É. 1929. *Le temple d'Edfou. Tome quatrième*. Cairo.
- Chassinat, É. 1978. *Le Temple de Dendara. Tome huitième*. Cairo.
- Commager, S. 1958. „Horace *Carmina* 1.37.”: *Phoenix* 12, 47–57.
- Derchain, P. 1975. „Agathos Daimon”: *Lexikon der Ägyptologie I*. Wiesbaden, 94.
- Dessau, H. 1902. *Inscriptiones Latinae Selectae*. Vol. II. Berlin.
- Dundas, G. S. 2002. „Augustus and the Kingship of Egypt”: *Zeitschrift für Alte Geschichte* 51, 433–448.
- Eden, P. T. 1975. *A Commentary on Virgil. Aeneid VIII*. Leiden.
- Edgar, M. C. C. 1904. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Nos 27631-28000 et 32368-32376: Greek Bronzes*. Cairo.
- Erichsen, W. 1954. *Demotisches Glossar*. Kopenhagen.
- Erman, A. – Grapow, H. 1971. *Wörterbuch der ägyptischen Sprache im Auftrage der Deutschen Akademien*. Berlin.
- ESLP: Bothmer, V. B. – Meulenaere, H. de – Müller, H. W. 1960. *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B.C. to A.D. 100*. New York.
- Gaisser, J. H. 1971. „Tibullus I. 7. A Tribute to Messalla”: *Classical Philology* 66, 221–229.
- Gardiner, A. H. 1957. *Egyptian Grammar. Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*. Third Edition. Oxford.
- Goedicke, H. 1980. „The Background of Thutmose III's Foreign Policy”: *Society for the Study of Egyptian Antiquities* 10, 201–213.
- Goedicke, H. 2000. *The Battle of Megiddo*. Baltimore.
- Griffin, J. 1977. „Propertius and Anthony”: *The Journal of Roman Studies* 67, 17–26.
- Grummel, W. C. 1954. „The Cleopatra Ode”: *The Classical Journal* 49, 359–361.
- Gurval, R. A. 1995. *Actium and Augustus. The Politics and Emotions of Civil War*. Ann Arbor.
- Hall, E. S. 1986. *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*. Münchner Ägyptologische Studien 51. München.
- Isager, J. 1998. „Propertius and the *monumenta* of Actium (IV, 6 as a Topographical Source)”: S. Dietz – S. Isager (szerk.): *Proceedings of the Danish Institute at Athens II*. Athens, 399–411.
- Janan, M. 2001. *The Politics of Desire. Propertius IV*. London.
- Kákósy L. 1967. „Augustus és Egyiptom”: *Antik Tanulmányok* 14, 307–315.
- Kraggerud, E. 1984. *Horaz und Actium. Studien zu den politischen Epoden*. Oslo.
- Kyrieleis, H. 1975. *Bildnisse der Ptolemäer*. Berlin.
- Lesko, L. H. 2002. *A Dictionary of Late Egyptian*. Vol. 1. Providence.
- Liverani, M. 1990. *Prestige and Interest. International Relations in the Near East ca. 1600–1100 B.C.* Padova.

- Maltby, R. 2002. *Tibullus: Elegies. Text, Introduction and Commentary*. Cambridge.
- Martin, K. 1982. „Obelisk”: *Lexikon der Ägyptologie* IV. Wiesbaden, 542–545.
- Martin, K. 1986. „Uräus”: *Lexikon der Ägyptologie* VI. Wiesbaden, 864–868.
- Miller, J. F. 1982. „Propertius’ Tirade against Isis (2.33a)”: *The Classical Journal* 77, 104–111.
- Mills, D. H. 1974. „Tibullus and Phaeacia. A Reinterpretation of 1.3”: *The Classical Journal* 69, 226–233.
- Morgan, K. 1991. „Ovid, *Amores* 2.13.18. A Solution”: *The Classical World* 85, 95–100.
- Na’aman, N. 1994. „The Hurrians and the End of the Middle Bronze Age in Palestine”: *Levant* 26, 175–187.
- Nethercut, W. R. 1971. „Propertius 3.11”: *American Philological Association* 102, 411–443.
- Nissen, H. J. 1995. „Ancient Western Asia before the Age of Empires”: J. M. Sassons – J. Baines – G. Beckman – K. S. Rubinson (szerk.): *Civilizations of the Ancient Near East*. Vol. II. New York, 791–806.
- Orlin, E. M. 2002. „Foreign Cults in Republican Rome. Rethinking of Pomerian Rule”: *Memoirs of the American Academy in Rome* 47, 1–18.
- Orlin, E. M. 2008. „Octavian and Egyptian Cults. Redrawing the Boundaries of Romaness”: *The American Journal of Philology* 129, 231–253.
- Pfeiffer, S. 2010. *Der Römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*. Stuttgart.
- Putnam, M. J. C. 1998. *Virgil’s Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*. London.
- Quirke, S. – Andrews, C. 1988. *The Rosetta Stone. Facsimile Drawing with Introduction and Translations*. London.
- Redford, D. B. 1979. „The Historical Retrospective at the Beginning of Thutmose III’s Annals”: M. Görg – E. Pusch (szerk.): *Festschrift Elmar Edel*. Bamberg, 338–342.
- Redford, D. B. 1992. *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*. Princeton.
- Redford, D. B. 2003. *The Wars in Syria and Palestine of Thutmose III*. Boston.
- Richardson, G. W. 1937. „Actium”: *The Journal of Roman Studies* 37, 153–164.
- Said, E. 2000. *Orientalizmus*. Budapest
- Shaw, G. J. 2008. *Royal Authority in Egypt’s Eighteenth Dynasty*. British Archaeological Reports International Series 1822. Oxford.
- Shaw, G. J. 2012. *The Pharaoh. Life at Court and on Campaign*. London.
- Smith, R. R. R. 1988. *Hellenistic Royal Portraits*. Oxford.
- Smith, S. T. 2007. „Ethnicity and Culture”: T. Wilkinson (szerk.): *The Egyptian World*. London, 218–241.
- Spalinger, A. J. 2005. *War in Ancient Egypt. New Kingdom*. Oxford
- Splainger, A. J. 2007. „The Army”: T. Wilkinson (szerk.): *The Egyptian World*. New York, 118–128.
- Spalinger, A. J. 2010. „Military Institutions and Warfare: Pharaonic”: A. B. Lloyd (szerk.): *A Companion to Ancient Egypt*. London, 425–446.
- Stahl, H.-P. 1985. *Propertius: „Love” and „War”. Individual and State under Augustus*. London.
- Stanwick, P. E. 2002. *Portraits of Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*. Austin.
- Swetnam-Burland, M. 2010. „‘Aegyptus Redacta’. The Egyptian Obelisk in the Augustan Campus Martius”: *The Art Bulletin* 92, 135–153.
- Takács, S. A. 1995a. „Alexandria in Rome”: *Harvard Studies in Classical Philology* 97, 263–276.
- Takács, S. A. 1995b. *Isis and Sarapis in the Roman World*. Leiden.
- Tham, W. W. 1931. „The Battle of Actium”: *The Journal of Roman Studies* 21, 173–199.
- The Epigraphic Survey 1934. *Medinet Habu. Volume II: Later Historical Records of Ramses III*. Oriental Institute Publications 9. Chicago.
- The Epigraphic Survey 1954. *Reliefs and Inscriptions at Karnak. Volume III: The Bubastite Portal*. Oriental Institute Publications 74. Chicago.
- The Epigraphic Survey 1986. *Reliefs and Inscriptions at Karnak. Volume IV: The Battle Reliefs of King Sety I*. Oriental Institute Publications 107. Chicago.
- Urk. IV. = Sethe, K. 1907. *Urkunden des Ägyptischen Altertums. IV. Historische-Biographie Urkunden der 18. Dynastie. Dritter Band*. Leipzig.
- Versluys, M. J. 2002. *Aegyptiaca Romana. Nilotic Scenes and the Roman Views of Egypt*. Leiden.
- Warburton, D. 2001. *Egypt and the Near East. Politics in the Bronze Age*. Neuchâtel–Paris.
- Wheeler, S. M. 1997. „The Miracle of Iphis in Ovid *Metamorphoses* 9”: *Phoenix* 51, 190–202.
- Wiggers, N. 1977. „Reconsideration of Propertius II. 1.1”: *The Classical Journal* 72, 334–341.
- Williams, E. R. 1979. „A Bronze Statuette of Isis-Aphrodite”: *Journal of Research Center in Egypt* 16, 93–101.
- Wilkinson, L. P. 1945. *Horace and his Lyric Poetry*. Cambridge.
- Wilkinson, R. H. 2003. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. Cairo.
- Ziegler, C. 1984. „Sistrum”: *Lexikon der Ägyptologie* V. Wiesbaden, 959–963.

Dobos Barna (1991) az ELTE BTK klasszika-filológia szakos hallgatója. Érdeklődési területe az Augustus-kori irodalom, azon belül Ovidius költészet.

A Szóbeszéd és az Álom bizonytalansága az *Aeneis*ben

Dobos Barna

Az absztrakt fogalmak megszemélyesítései ellentmondásos szerepet játszanak az *Aeneis*ben. Az Alvilág bejáratánál tömegesen vannak jelen: az elbeszélő szerint a Gyász, a Gondok, a Betegségek vagy éppen az Álom (Sopor), a Halál rokona is egyike annak a tiznél is több istenségnek, akik Aeneast rémítik (VI. 273–284). A felsorolásban említett perszifikációk megadják ugyan az alvilág-leírás alaphangulatát, ám a cselekményt egyáltalán nem befolyásolják, ártalmatlanságukról a Sibylla világosítja fel a trójai hőst (VI. 290–294). Az *Aeneis* többi énekében kevesebb megszemélyesítésről olvasunk, ám azok annál jelentősebb cselekményalakító erővel bírnak. A IV. énekben a Pletyka istennőjének is megvan a maga szerepe abban, hogy Dido és Aeneas szerelme és közös jövője végül megghiúsul: a trójai hős *fatum*-ának beteljesülését Iuppiter és Mercurius mellett akarva-akaratlanul a *fatummal* etimológiai rokonságban álló Fama is elősegíti (IV. 173–278).

Fama mellett az Álom (Somnus) is radikálisan befolyásolja az események alakulását.¹ Már a meg nem személyesített álom is több alkalommal fontos szerepet játszik az eposz első énekeiben: elég csupán azt felidézni, hogy Mercurius végül álomban újra megjelenve tudja Aeneast rávenni arra, hogy Karthágóból elhajózzon (IV. 556–570).² A megszemélyesített Somnus az eposz ötödik énekének utolsó jelenetében tűnik fel: halálos álmot bocsát Palinurusra, Aeneas kormányosára.

Tanulmányomban Fama és Somnus alakjának és szerepének összehasonlító elemzésén keresztül igyekszem árnyalni a szakirodalomban gyakran tárgyalt Palinurus-epizód értelmezését. Az epizód rövid összefoglalását és az ötödik ének néhány korábbi részletével való egybevetését követően a megszemélyesített alakok összehasonlítását végzem el, bevonva az interpretációba realitás és irrealitás dichotómiáját, továbbá a látás, valamint a többi érzékszervi tapasztalat – esetünkben a hallás és a tapintás – közvetítettségének problematikáját, melynek mindkét allegorikus istenalak esetében fontos szerep jut.

A Palinurus-epizód

Az *Aeneis* első felében a trójaiak Aeneas vezetésével a Földközi-tenger korántsem barátságos vizein bolyonganak.



1. kép. Hypnos/Somnus szobrának bronzfeje. Hellénisztikus eredeti római másolata, Kr. e. 350–200 körül. British Museum, London (l. sz. 1868,0606.9)

(forrás: www.britishmuseum.org/research/collection_online)

A tengeri utazás során a kormányos, Palinurus szakértelme és tapasztalata biztosította a flotta biztonságát és a cél elérését, egészen addig a pillanatig természetesen, amíg az istenek ezt jónak látták: a Mediterráneum keleti medencéjének átszelése után egy Iuno parancsára keltett vihar Karthágóba sodorja őket. Aeneas ott mesél Didónak többek között Palinurus szakértelméről és tapasztalatáról is. Elbeszéléséből megtudjuk, hogy a kormányos az éjszaka közepén is felkel, hogy ellenőrizze a tengert, a szeleket, hogy milyen körülmények között és mennyire ismeri a csillagképeket.

*haud segnis strato surgit Palinurus et omnis
explorat ventos atque auribus aera captat;
sidera cuncta notat tacito labentia caelo,
Arcturum pluviasque Hyadas geminosque Triones,
armatumque auro circumspicit Oriona.*

*Fekvő-ágyáról kel föl fűrgén Palinurus
s minden szélre finom füllel fűrkészi fuvásuk;
s látja, hogy' úsznak a csillagok el, szemléli a fényes
Arcturust az esős Hyasokkal, a Medve-ikerpárt
és az arany paizsú Oriont is az ég csendjében.*

Vergilius: *Aeneis* III. 513–517³

Később, az ötödik ének elején tapasztalata és tudása révén meggyőzi Aeneast, hogy Itáliát nem tudják elérni a közelgő vihar miatt:

*magnanime Aenea, non, si mihi Iuppiter auctor
spondeat, hoc sperem Italiam contingere caelo.*

*Hősszívű Aeneas! Bár jót maga Iuppiter állna,
Itáliának e vészben aligha kötiünk ki ma partján.*

Aeneis V. 17–18

Érvelését saját tudásának bizonyításával zárja; Aeneas osztja Palinurus aggodalmát és flottájával Szicíliában fog kikötni. Az ötödik ének eseményei nagyrészt itt játszódnak le. Az ének keretét a tengeri utazás adja: az Anchises tiszteletére rendezett halotti játékoknak és a hajók felgyújtásának elbeszélését követően a narrátor az Itáliába vezető végső hajóját leírásával zárja az éneket, melynek során Palinurus a kormánylapáttal együtt a tengerbe zuhan (V. 827–871; a szövegrészt lásd a lapszélén).

Neptunus jóslata után Aeneas kiadja a parancsot az indulásra; a flottát és a vezérhajót, melyen Aeneas is tartózkodik, Palinurus irányítja. A tengeri utazás alatt az éjszaka a hajón éri a trójaiakat, akik mind lepihennek az evezők alatti durva padokra. Egyedül Palinurus van ébren, figyel a csillagokat és az időjárást; próbál kötelességének eleget tenni, mivel a trójaiak élete, köztük Aeneasé is az ő szakértelmén és éberségén múlik. Ekkor ereszkedik le Somnus a hajóra, hogy Palinurus egyik bajtársának, Phorbastnak az alakját magára öltve rábeszélje a kormányost, hogy hagyjon fel a virrasztással és pihenjen le, mivel a nyugodt tenger és a felhőtlen éjszaka ezt mind lehetővé teszi. Palinurus felháborodottan visszautasítja az isten ajánlatát, bár ő csak Phorbast látja maga előtt. Érvelésében Somnus a nyugodt tengerre hivatkozik, ami az éneket nyitó vihart juttathatja az olvasó eszébe. Palinurus akkor sem merte vállalni az átkelést, és most sem akarja a hajót és bajtársait a természeti elemek szeszélyére rábízni. Somnus még azt is felajánlja, hogy átveszi a terhes feladatot és Palinurus helyett ő irányítja a hajókat. Palinurus erre az évrre ki sem tér válaszában, csupán a tenger látszólagos nyugalmában kételkedik,

Vergilius: *Aeneis* IV. 173–197

*Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes,
Fama, malum qua non aliud uelocius ullum:
mobilitate uiget uirisque acquirit eundo,
parua metu primo, mox sese attollit in auras
ingrediturque solo et caput inter nubila condit.
illam Terra parens ira iritata deorum
extremam, ut perhibent, Coeo Enceladoque sororem
progenuit pedibus celerem et pernicibus alis,
monstrum horrendum, ingens, cui quot sunt corpore plumae,
tot uigiles oculi subter (mirabile dictu),
tot linguae, totidem ora sonant, tot subrigit auris.
nocte uolat caeli medio terraeque per umbram
stridens, nec dulci declinat lumina somno;
luce sedet custos aut summi culmine tecti
turribus aut altis, et magnas territat urbes,
tam ficti prauisque tenax quam nuntia ueri.
haec tum multiplici populos sermone replebat
gaudens, et pariter facta atque infecta canebat:
uenisse Aenean Troiano sanguine cretum,
cui se pulchra uiro dignetur iungere Dido;
nunc hiemem inter se luxu, quam longa, fouere
regnum immemores turpique cupidine captos.
haec passim dea foeda uirum diffundit in ora.
protinus ad regem cursus detorquet Iarban
incenditque animum dictis atque aggerat iras.*

*Több sem kell Libyában a Hírnek! elindul azonnal,
járja a Hír, ez a legsebesebb szörny-átok a várost:
mert hisz az élteti épp, hogy fut, lábában a lelke,
s bár – míg fél – kicsi kezdetben, csak várj, nekilendül,
úgy, hogy jóllehet itt lenn jár, felhőkben az arca.
Állítólag a Föld-anyja szülte e szörnyet, a mennyen
így állván bosszút, Coeusnak s Enceladusnak
evvel a szélgyors szárnyu, sebes rohanású hugával;
nincs szörnyebb, otrombább rém, ámulni csudásabb,
tollas a teste, s ahány tollat hord, annyi a szája,
pergő nyelve, hegyes füle, fűrkésző szeme szintén.
Ő az, akit soha nem kábít mézével az álom,
éjszaka is suhog egyre az égi s a földi sötétben;
míg nappal paloták, tornyok tetején csücsül, onnét
örködik és rémiszti a városokat, s a koholmány
áppen olyan buzgón dől száján, mint a valóság.
Ez kezd most kárörvendve s szanaszét a fülekbe
súgni ezer pletykát, tény s ál-hírt összekeverve,
hogy bizonyos hős Aeneas jött, vagy ki, aféle
trójai, kit gyönyörű Didónak nem vet meg ugyancsak;
nincsen is ám jó népükkel gondjuk, mulatoznak,
dőzsölnek csak egész télen, duskálva a kéjben! -
Így sűg-bűg ez az ocsmány istennő a tömegnek.
Majd fejedelmi Iarbashoz veszi hirtelen útját,
hogy felszítsa szivét, lelkét lobbantsa haragra.*

Lakatos István fordítása

Vergilius: *Aeneis* V. 833–871

*princeps ante omnis densus Palinurus agebat
agmen; ad hunc alii cursum contendere iussi.
iamque fere mediam caeli Nox umida metam
contigerat, placida laxabant membra quiete
sub remis fusi per dura sedilia nautae,
cum leuis aetheriis delapsus Somnus ab astris
aëra dimouit tenebrosum et dispulit umbras,
te, Palinure, petens, tibi somnia tristia portans
insonti; puppique deus consedit in alta
Phorbanti similis funditque has ore loquelas:
,Iaside Palinure, ferunt ipsa aequora classem,
aequatae spirant auras, datur hora quieti.
pone caput fessosque oculos furare labori.
ipse ego paulisper pro te tua munera inibo.
cui uix attollens Palinurus lumina fatur:
,mene salis placidi uultum fluctusque quietos
ignorare iubes? mene huic confidere monstro?
Aenean credam (quid enim?) fallacibus auris
et caeli totiens deceptus fraude sereni?
talìa dicta dabat, clauumque adfixus et haerens
nusquam amittebat oculosque sub astra tenebat.
ecce deus ramum Lethaeo rore madentem
uique soporatum Stygia super utraque quassat
tempora, cunctantique natantia lumina soluit.
uix primos inopina quies laxauerat artus,
et super incumbens cum puppis parte reuulsa
cumque gubernaculo liquidas proiecit in undas
praecipitem ac socios nequiquam saepe uocantem;
ipse uolans tenuis se sustulit ales ad auras.
currit iter tutum non setius aequore classis
promissisque patris Neptuni interrita fertur.
iamque adeo scopulos Sirenum aduecta subibat,
difficilis quondam multorumque ossibus albos
(tum rauca adsiduo longe saepe saxa sonabant),
cum pater amisso fluitantem errare magistro
sensit, et ipse ratem nocturnis rexit in undis
multa gemens casuque animum concussus amici:
,o nimium caelo et pelago confise sereno,
nudus in ignota, Palinure, iacebis harena.*

tapasztalataira alapozza válaszát. Az elutasító választ hallva Somnus-Phorbas megráz egy, a Lethe vizétől nedves, álmhozó ágat a kormányos feje fölött. Az így meghintett Palinurus ezután már nem tud dacolni az isteni akarattal és a vízbe zuhan. Társaihoz hiába kiált segítségért, a mély álomból nem ébrednek fel. A nyugodt tengeren a neptunusi jóslat értelmében akadálytalanul siklanak a hajók tovább, már a szirének – eddigre már megüresedett – szigetét is maguk mögött hagyják, amikor Aeneasnak feltűnik a kormányos hiánya. Aeneas a kormányos eltűnésének magyarázatát éppen abban látja, amit Palinurus is érvként hozott fel Somnusszal szemben, s ez adhat az epizódnak egyfajta ironikus olvasatot: Palinurus vesztét épp óvatossága, túlzott körültekintése okozta, míg Aeneas szerint nem volt eléggé körültekintő. A trójai hős úgy gondolja, hogy bajtársa vesztét a tengerbe és a nyugodt időjárásba vetett túlzott bizalma okozta.⁴

*'o nimium caelo et pelago confise sereno,
nudus in ignota, Palinure, iacebis harena.'*

*Óh te, ki mennyi s tenger derűjében olyannyira bíztál,
most idegen fövényen pórén pusztulsz, Palinurus!*

Aeneis V. 870–871

Aeneasban fel sem merülnek lehetőségként a néhány sorral korábban elhangzott szavak. Valamiért nem gondolja, hogy Palinurus kellő szakértelemmel bírt volna ahhoz, hogy ne bízson a csalfa időben – félreinterpretilja a látotakat.⁵ A kormányos végső kitarása mint egyéni tett így válik értelmetlenné, viszont halála Neptunus jóslata miatt mégis jelentőségteljes lesz.⁶ Áldozata biztosítja a békés tengeri utat Itáliába.⁷ Az elbeszélésből megtudjuk ugyanis, hogy Neptunus Venus könyörgésére megígérte, hogy egyetlen ember életéért cserébe a trójaiak biztonságosan el fogják érni Itália partjait:

*unus erit tantum amissum quem gurgite quaeres;
unum pro multis dabitur caput.*

*Egy lesz csak, kit majd keres[el], ám a habokban az elvész,
egy fog a többiekért pusztulni.*

Aeneis V. 814–815

Az csak Palinurus vízbeesése után derül ki, hogy ő lenne az a bizonyos egy. Ezen olvasat felől nézve vonakodása az alvástól és kitarása kötelessége teljesítése mellett éppen a neptunusi rituális cserét veszélyezteti. Szakértelmével akarja a biztonságot elérni, de azt már eleve szavatolja a tengerek ura, ha ő meghal. A jóslat beteljesülésének és a nyugodt tengeri útnak vízbezuhanása lesz a záloga, amit viszont ő akadályozna meg. Somnus helyreáll, a kimondott égi ígélet nem sérül. Famához hasonlóan mozdítja előre – ha nem is feltétlenül tudatosan – a trójaiak *fatumának* beteljesedését.

Palinurus halálának részleteiről Aeneas a hatodik ének *katabasis*ában tud meg többet: az Alvilágban mások mellett Palinurusszal is találkozik (VI. 337–383). Aeneas az Alvilágban szembesül az isteni jóslatok és emberi sorok kiszámíthatatlanságával,⁸ mivel Palinurust megszólítva kifejti, hogy Apollo jóslata megcsalta őt: az isten megígérte, hogy a kormányos eljuthat majd Itáliába. Válaszában Palinurus megerősíti a jóslat helyességét. Aeneas kérdésére elmondja, hogy a kormány véletlenül tört le, és az rántotta magával őt; majd három napon át sodródott a tengeren, míg végül partra tudott evickélni. Ám abban a pillanatban, hogy jobban megkapaszkodott volna a parti sziklákban, az egyik helyi nép harcosai megölték. Így teljesedett be a jóslat: a kormányos végül elérte az itáliai partokat, viszont sorsának további alakulásáról nem jövendölt semmit az isten. Halála után testét temetetlenül a partron hagyták, ezért kéri, hogy a trójai hős temettesse el, vagy juttassa át

lelkét a Styx túlszéljére. Kérését az isteni rendre hivatkozva Sibylla utasítja el, de megígéri, hogy égi jelek hatására a környező népek sírt fognak emelni neki, és róla nevezik majd el a partszakaszt.⁹ Az ötödik és a hatodik énekben olvasható két, döntő pontokon eltérő történetet egy sosem létezett „eredeti” variációjaként lehet értelmezni, melyek kapcsán az eposz szövege felfüggeszti a hierarchikus besorolást. Mindkét variáns egyenrangú, vagyis a szöveg az elbeszélhetőség problematikus voltára hívhatja fel a figyelmet¹⁰ (a korábbi értelmezések jellemzően az eposz befejezetlenségében látták a „következetlenségnek” tartott jelenség okát). Az elbeszélhetőség mellett a megismerés problematikus volta artikulálódik a két Palinurus-történetben, melyre a megismerés szimbólumainak, a sziréneknek a hiánya is utalhat: Odysseusszal ellentétben Aeneas már nem hallhatja meg éneküket, s a Palinurusszal történeteket is teljesen félreérti.¹¹

A Palinurus-jelenet és az ötödik ének szerkezete

Az ötödik ének nyitánya és lezárása (a tengeri út már tárgyalt motívumán túl) kifejezetten Palinurushoz is kötődik: a kormányos személye hozzájárul az ének keretes szerkezetének kialakításához.¹² Az ének kezdetén Aeneasszal együtt áll a hajón, ám egységük megbomlik az ének végére.¹³ Ebből a keretes szerkesztésből kiindulva az ének motívumkészletén belül a Palinurus sorsát megelőlegező momentumokat emelem ki, mivel a szöveg megteremti a saját intratextuális utalásrendszerét ebben az énekben is.¹⁴

Aeneas apjának tiszteletére játékokat rendez Szicíliában Karthágó elhagyását követően, mivel az éneket nyitó vihar miatt itt kötnek ki a trójaiak. Anchises halálának évfordulója ideális alkalmat biztosít a játékok megrendezéséhez. Futás, kocsiverseny és íjászat mellett a hajók versenyére is sor kerül.¹⁵ A verseny folyamán az egyik hajó vezére, Gyas lehajtja hajójáról kormányosát, Menoetest, mivel az ellenfél hajója megelőzte őket az egyik fordulóban. Vergilius Palinurus vízbeesésének előképét nyújthatja az eset elbeszélésével. A narrátor mindkettejük vízbeesését hasonló szóképekkel beszéli el: mindketten a hajó tatjáról zuhannak le (Palinurus annak egy részét is magával rántja), fejjel előre.

*tum vero exarsit iuveni dolor ossibus ingens
nec lacrimis caruere genae, segnemque Menoeten
oblitus decorisque sui sociumque salutis
in mare praecipitem puppi deturbat ab alta...*

*Kín iszonyú tüze ömlik el erre, de csontig, az ifjún,
arca patakzik a könnytől, és se javát a fiúknak,
sem méltóságát nem nézve, a mafla Menoetest,
fejjel előre a vízbe taszítja a tat tetejéről...*

Aeneis V. 172–175

*vix primos inopina quies laxaverat artus,
et super incumbens cum puppis parte revulsa
cumque gubernaclo liquidas proiecit in undas
praecipitem ac socios nequiquam saepe vocantem...*

*Nem-várt álma alig hullt rá s lazította meg izmát,
hogy fara egy darabon bárkájának beszakadván,
rúdjaival lesodorta hanyatt a habos-sűrű mélybe,
bár kiabált szakadatlan a hívek után, de hiába...*

Aeneis V. 857–860

*Sűrű rajuk Palinurus kormányozza az élen,
adva parancsba, magát mind hozzá tartsa a többi.
S már közepét súrolta a mennynek a harmatos Éjjel
s oldozgatta a fáradság gyengéden a durva
padra borult utazók evezéstől zibbatag izmát:
hogy lesuhanva a súlytalan Álom a csillagos égből
és megbontva a légi homályt, árnyát is elűzvé,
rád szállt és szomorú szendert szemeidbe neked szórt,
ártatlan Palinurus! A gálya magas tetejére
ült s e szavakra fakadt, Phorbas képében, az isten:
„Isides Palinurus, a víz maga hajítja hajódat;
egyformán fuj a szél; jó lenne pihenned egy órát.
Hajtsd le fejed, leragadt pillád ne keresse a munkát.
Én leszek az, ki kicsinyt végzem tisztet helyetted.”
Néki alig pislogva eként rebegett Palinurus:
„Azt akarod, hogy rászédjen sima arca az árnak?
S már ne gyanítsam a víz csendes habjában a szörnyet?
Hogyne! vagy Aeneast tán bízam a csalfa szelekre,
én, kit olyan sokszor becsapott a vidám-derűs égből?”
Ily szavakat szólt és szorította szilárdan a kormányt
s el nem hagyta s a csillagokat bámulta merőben.
Csakhogy az isten egy ággal, mely még nedves a Lethe
habjaitól, a halántékán meghinti, s e bűvös
styxi varázs a konok’ révült szemeit leragasztja.
Nem-várt álma alig hullt rá s lazította meg izmát,
hogy fara egy darabon bárkájának beszakadván,
rúdjaival lesodorta hanyatt a habos-sűrű mélybe,
bár kiabált szakadatlan a hívek után, de hiába;
az meg amott lebben le a lágy levegőre s eloszlik.
Ám a hajóraj a tengeri ösvényen megy előre,
bátran, bizton, ahogy Neptunus atyánk is igézte.
S már a szirének szirtjeinél szállottak, e hajdan
szörnyű helyen, mely szürkélt még a sok emberi csonttól
(zengtek a sós habok, és szóltak szikláik szünetlen),
hogy kormányosa vesztét és hánykódni a gályát
észrevevén, a ködülte vizen maga kezdte vezetni
bárkáját az atya, s szíve így zokogott hive hulltán:
„Ó, te, ki menny s tenger derűjében olyannyira bízta,
Most idegen fövényen pőrén pusztulsz, Palinurus!”*

Lakatos István fordítása



2. kép. Hypnos és Thanatos elviszi Sarpédón testét a trójai harcmezőről, miközben Hermés mint *psychopompos* áll mögöttük. Euphronios vörösalakos borvegyítő edénye (kalyx-kratér). Kr. e. 515 körül, Athén. Museo Nazionale Cerite, Cerveteri

(forrás: commons.wikimedia.org)

A kormányrúd (*gubernaculum*), valamint a vezetést, vezérséget jelentő szavak is mindkét esetben megjelennek: az elbeszélő ezzel is hangsúlyozhatja a kormányos pótolhatatlanságát.¹⁶ A kormányos nélküli hajón a vezetés kérdése kerül előtérbe. Menoetes után Gyas, Palinurus után pedig Aeneas veszi át az irányítást. Gyas eleve meg akarta szerezni ezt a pozíciót, mert szerinte Menoetes nem kormányozta kellő szakértelemmel hajóját; Aeneas viszont a tragédia után veszi magára ezt a feladatot,¹⁷ bár a kormányos inkompetenciáját ő is kiemeli, ahogy fentebb láttuk. Egy további párhuzamos és messzemenően tudatos szövevényes egyezés is megfigyelhető a két jelenet korábbi szakaszában, mely Vergilius kortársai számára többletjelentéssel bírhatott. Mind Gyas, mind Palinurus *princeps*ként áll a hajó élén. Vezető státuszuk csak időleges, nem állandó, vagyis ez a szerep nem magától értetődő.¹⁸

*iamque propinquabant scopulo metamque tenebant,
cum princeps medioque Gyas in gurgite victor
rectorem navis compellat voce Menoeten:*

*És már-már éppen fordultak a szirt közelében,
hogy legelől elkezdí Gyas, noha győzi le mindet,
szidni a kormányost, a habok közepette, Menoetest:*
Aeneis V. 159–161

*princeps ante omnis densum Palinurus agebat
agmen; ad hunc alii cursum contendere iussi.*

*Sűrű rajuk Palinurus kormányozza az élen,
adva parancsba, magát mind hozzá tartsa a többi.*
Aeneis V. 833–834

Fama és Somnus

Vergilius, mint láttuk, az eposz ötödik énekén belül a szövegen belüli előre- és visszautalások rendszerével készíti elő Palinurus bukását. A kormányoshoz hasonlóan Somnus alakját is többszörösen megelőlegezi a szöveg,¹⁹ s ebben, amint azt a következőkben igyekszem bemutatni, a IV. énekben megjelenő Famának is fontos szerep jut. A két perszifikált istenalak kapcsolatának vizsgálatakor mind a hasonlóságok, mind a különbségek fontosnak bizonyulhatnak.

Fama és Somnus egyaránt a repüléssel és a levegővel áll kapcsolatban: mindketten szárnyas istenalakok. Fama a *szárnyasság* par excellence istenségeként jelenik meg: egész testét tollak borítják. Mivel ez a *szörnyű* test számtalan tollból, azokon ugyanannyi szemből, valamint megegyező számú nyelvből és fülből áll, a groteszk és a monstrositás képviselőjeként jelenik meg a szö-

vegben, aki a *fenséges* fogalmához is köthető.²⁰ Fantasztikus alakja mintha nem akarna engedelmessé válni a kép, a látvány elbeszélhetőségének: Fama leírása oly mértékben túlbuzjázik a *hyperbolé* alakzatában,²¹ hogy az ábrázolás, de még az imagináció lehetősége is megkérdőjeleződik, amire maga a szöveg is reflektál (*mirabile dictu*, IV. 182).²² Somnus szintén szárnyas istenség, akinek alakja egy már rögzült ikonográfiai háttérre támaszkodik. Fama kapcsán az ábrázolhatatlanságra többen is felhívták a figyelmet,²³ viszont Somnust jellemzően egy, a homérosi epikus elvárásokba illeszkedő perszifikált allegóriának tekintik az értelmezők.²⁴ Somnus is az égből ereszkedik alá a trójaiak hajójára, hasonlóan az égből leszálló Famához, majd Palinurus vízbezuhanása után ismét felszáll a levegőbe. Somnushoz hasonlóan Fama és Mercurius is végez vertikális mozgást; viszont az utóbbinak lételeme a horizontális mozgás is, ami nem figyelhető meg Somnussnál. Fama keresztülrepül (szó szerint: megy) az észak-afrikai városokon:

*Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes,
Fama, malum qua non aliud velocius ullum:*

*Több sem kell Libyában a Hírnek! elindul azonnal,
járja a Hír, ez a legsebesebb szörny-átok a város[oka]t...*
Aeneis IV. 173–174

Az istenségek mozgását, feltűnését és leereszkedését hasonló szerkezettel beszéli el a vergiliusi narrátor. Fama felszáll, míg Somnus először leereszkedik, majd felszáll a hajóról.

*parva metu primo, mox sese attollit in auras
ingrediturque solo et caput inter nubila condit.*

s bár – míg fél – kicsi kezdetben, csak várj, [felemelkedik a levegőbe], úgy, hogy jóllehet itt lenn jár, felhőkben az arca.
Aeneis IV. 176–177

cum levis aetheriis delapsus Somnus ab astris [...] ipse volans tenuis se sustulit ales ad auras.

hogyan lesuhanva a súlytalan Álom a csillagos égből [...] az meg amott [felemelkedik a levegőbe] s eloszlik.
Aeneis V. 838, 861

Fama és Somnus egyaránt egy-egy magas, kiemelkedő pontra száll le: Fama a házak tetejére vagy a tornyokra, míg Somnus a hajó megmagasított tatjára. Ez a pozíció biztosítja számukra, hogy beláthassák a helyszínt.

luce sedet custos aut summi culmine tecti turribus aut altis, et magnas territorat urbes

míg nappal paloták, tornyok tetején csücsül, onnét őrködik és rémiszti a városokat
Aeneis IV. 186–187

puppique deus consedit in alta Phorbanti similis funditque has ore loquelas

A gálya magas tetejére ült s e szavakra fakadt Phorbas képében az isten
Aeneis V. 841–842

Fama jellemzéséből megtudjuk, hogy csak a nappalokat tölti a magasban gubbasztva, éjszaka viszont a levegőt szeli: az istenség mindkét napszakban aktív. Ezzel szemben Somnus csak éjszaka jön el. Fama és Somnus egyaránt „szelik” a levegőt:

nocte volat caeli medio terraeque per umbram

éjszaka is suhog [az ég és a föld között az árnyakon keresztül]
Aeneis IV. 184

aura dimovit tenebrosum et dispulit umbras

[hasítja a homályos levegőt és elúzi az árnyakat]
Aeneis V. 839

Ezen felsorolt jellemzők természetesen akár Mercuriusra, akár bármely szárnyas istenségre is részben igazak lehetnének; Hardie éppen Mercuriust és Famát hasonlítja össze utóbbiról írt monográfiájában.²⁵ A kutatók kevésbé figyeltek fel eddig Fama és Somnus összehasonlításának lehetőségére; véleményem szerint azonban a két istenség kapcsolatát maga a szöveg is megerősíti. Fama éjszakai tevékenységének leírásában ugyanis a narrátor (a) *somnum* is megemlíti, amelyet ebben a szövegkörnyezetben nem perszonalizált allegóriaként, hanem inkább

köznévként értelmezhetünk – ezért is találjuk a modern szövegkiadásokban kisbetűvel írva. Az allegóriák esetében ugyanakkor a köznév és a tulajdonnév között az átjárás különösen a kis- és nagybetűket el nem különítő antik írásmód esetében kifejezetten szabadnak tűnik,²⁶ s ezt Vergilius is kihasználhatta. Mivel a fogalom kisbetűs írása a szövegkiadó döntésén alapul, ez már önmagában egy értelmezés, mely adott esetben az interpretációnkat is korlátozhatja, más irányba térítheti. A szövegkiadói hagyományt nem megkérdőjelezve annyit mindenképp kijelenthetünk, hogy egy fogalom esetében a mindenkor befogadó a megszemélyesített allegóriára is gondolhat. Az elbeszélésből megtudjuk, hogy Fama ellenáll *somnus*nak, így adott esetben nyilván *Somnus*nak is. Az álomnak/Álomnak nincs hatalma Fama felett, Palinurus viszont csak próbál ellenállni, végül azonban az isten kerekedik felül, és az addig ellenálló Palinurust elaltatja.

stridens, nec dulci declinat lumina somno

Ő az, akit soha nem kábít mézével az álom
Aeneis IV. 185

cui vix attollens Palinurus lumina fatur

Néki alig pislogva eként rebegett Palinurus
Aeneis V. 847

A feminin vonásokat leszámítva *Somnus*nak is – Famához hasonlóan – van egy nem elhanyagolható khtonikus aspektusa:

ecce deus ramum Lethaeo rore madentem vique soporatum Stygia super utraque quassat tempora, cunctantique natantia lumina solvit.

Csakhogy az isten egy ággal, mely még nedves a Lethe habjaitól, a halántékán meghinti, s e büvös styxi varázs a konok' révült semeit leragasztja.
Aeneis V. 854–856

illam Terra parens ira inritata deorum extremam, ut perhibent, Coeo Enceladoque sororem progeniuit pedibus celerem et perniciousis alis

Állítólag a Föld-anyja szülte e szörnyet, a mennyen így állván bosszút Coeusnak s Enceladusnak evvel a szélgyors szárnyu, sebes rohanásu hugával
Aeneis IV. 178–180

Fama vergiliusi genealógiájából kiderül, hogy a szörnyű istenséget a Föld nemzette. *Somnus* leszármazása az epikus hagyományokon alapul, melyre Vergilius szövege konkrétan nem reflektál, lakhelye sem köthető közvetlenül az Alvilághoz, szemben Ovidius leírásával (*Met.* XI. 592–615), viszont „rokonával”, Soporral, a „mély Álommal” maga Aeneas találkozik *katabasis*a során. A narrátor *Somnus* leereszkedésének elbeszélésekor a ritkán használt *tenebrosus* szóval idézheti fel az alvilági hangulatot.²⁷ A földhöz, illetve az Alvilághoz kötő-

désen túl a történetekből egyértelműen kiderül, hogy Fama és Somnus tevékenysége mindkét esetben halálhoz vezet: Dido jó híre elvesztése és Aeneas távozása után az öngyilkosságba menekül, és Palinurus is életével fizet találkozásáért az istennel. Az alvilági hasonlóság mellett elmondható, hogy az álom és a szóbeszéd közege és „tevékenysége” függ a mindenkori emberi tényezőtől. Ez egy kiegyenlítetlen viszony, melyet a halandó fél nem képes befolyásolni: Dido és Palinurus is megpróbálja kiegyenlíteni ezt a kapcsolatot, megzabolázni az istenit. A királynő megpróbálja befolyásolni a szóbeszédet, a barlangban eltöltött éjszaka sajátos értelmezését próbálja elterjeszteni: kapcsolatát a trójai hőssel házasságként szeretné elfogadtatni a közvéleménnyel.²⁸ Palinurus is megpróbál ellenállni Somnus csábításának, de ő sem dacolhat az istennel.

Fama és Somnus fizikai és fiziognómiai tulajdonságainak összehasonlítását követően az istenségek narratívában betöltött szerepére kérdezek rá. Annak ellenére, hogy Fama a iuppiteri renddel ellentétes attitűdöt képvisel, mégis a *fatum* szempontjából affirmatív szerepet tölt be: Iuppitert – Iarbason keresztül – ő figyelmezteti, hogy a trójai hős és a karthágói királynő szerelmi viszonya lassíthatja, adott esetben meg is akaszthatja a *fatum* beteljesedését.²⁹ Somnus is hasonló funkciót lát el az események összességének tágabb perspektívájából szemlélve: a sikeres tengeri út, és ebből következően az új haza megtalálása Itáliában Palinurus áldozatától függ. Somnus kegyetlen és a szűkebb narratív környezetben szemlélve önkényes tette a *fatum* oldaláról szükséges volt, ahogy azt röviden már említettem Palinurus jellemzése kapcsán. Alakja allegorikus státuszából kifolyólag illékony, akárcsak Famáé. Értelmezhetjük úgy is, hogy Somnus az istenek követeként ténylegesen cselekszik és „behajtja a neki járó áldozatot”, de alakja akár mindvégig költői alakzatként is interpretálható.³⁰ Legyen akár „valós” istenség, akár költői alakzat, az mindkét esetben igaz, hogy tevékenysége a *fatum* beteljesülése szempontjából nélkülözhetetlen.

Somnus illuzórikus voltára saját rejtőzködése is felhívhatja a figyelmet: Palinurushoz Phorbas alakjában beszél. Nem sokkal a Somnus-jelenet előtt is feltűnik egy önmagát álcázó istenség: Somnushoz hasonlóan az alakváltás Irisről is elmondható. Az istennő szintén az ötödik énekben jut szerephez, amikor Beroe alakját magára öltve megpróbálja meggyőzni a trójai asszonyokat, hogy gyűjtsák fel a hajókat. Az éber asszonyok nem lesznek a megtévesztés áldozatai, az istennő lelepleződik, ami Somnusról nem mondható, esetében Palinurus ébrenléte kérdéses. A trójai asszonyok közül Pyrgo leplezi le az istennőt, annak isteni vonásaira hívja fel a trójai nők figyelmét (V. 647–649). Iris küldetése mégsem lesz teljesen sikertelen, hiszen a nők a leleplezés ellenére is felgyűjtanak néhány hajót.³¹ Irisszel szemben Somnus, úgy tűnik, minden isteni ismertetőjegyet el tudta rejteni. Az álom a valóságtól egy elkülönült teret hoz létre, melyben az ember még kiszolgáltatottabb az isteneknek és cseleiknek.

Fama a narratív határsértés allegóriájaként „az elbeszélő és az elbeszélés között elfoglalt átmeneti, instabil, köztes pozíciójából fakadóan egy olyan narrátor/narratívát képvisel, amely nemcsak egyszerre többféle elbeszélői nézőpont megtestesítésére, hanem egy-egy esemény egyszerre több verziójának előadására is alkalmas.”³² Famához hasonlóan talán Somnus is az epikus megalkotottság kicsinyítő tükröként interpretálha-

tó, mivel az álom a szöveg számára megfelelő közeget biztosít ehhez a narratív eljáráshoz. Az álomra szintén az instabilitás, a közvetített státusz jellemző – noha hozzá kell tenni, hogy minden elbeszélés *per definitionem* közvetített. Az álomelbeszélés (*Traumerzählung*) az álom megalkotásának egy módja, mivel az álom – ebben a kontextusban – szükségszerűen maga a szöveg. Csak attól fogva létezhet, hogy elkezd a narrátor elbeszélni, és csak az elbeszélés végéig tarthat, léte a narrációtól függ. Az álom értelmezése, rejtettebb mondanivalójának megfejtése a szövegek értelmezésével mutat sok tekintetben egyezést.³³ Ahogy fentebb láttuk Fama jellemzése kapcsán, az álmot explicit módon említi a narrátor (IV. 185, lásd fent): megjelenése adta az egyik lehetőséget az istenségek kapcsolatának árnyalásához. Bár Fama nem jelenik meg ugyanígy Somnus és Palinurus elbeszélésekor, az istenség közvetett módon mégis megidéződik, ha nem is olyan magától értetődő módon. Ezt a gyanút vagy még inkább sejtést az a tény is megerősítheti, amelyet a narrátortól tudunk meg Famáról: az istenség – amellet, hogy alakja szinte leírhatatlan és elképzelhetetlen – az igaz és hamis dolgokat egyaránt elbeszéli, megénekli:

*tam ficti pravique tenax quam nuntia veri.
haec tum multiplici populos sermone replebat
gaudens, et pariter facta atque infecta canebat*

*s a koholmány
éppen olyan buzgón dől száján, mint a valóság.
Ez kezd most kárörvendve s szanaszét a fülekbe
sűgni ezer pletykát, tényt s álhírt összekeverve...*
Aeneis IV. 188–190

A reális–irreális, valós–valótlan dichotómiája felfüggesztésre kerül a Famára jellemző beszédmódban. Somnus Phorbas alakjában is egy beszéddel próbálja rávenni Palinurust, hogy térjen nyugovóra. Szavait az elbeszélő egyenes idézetben tolmácsolja:

*Iaside Palinure, ferunt ipsa aequora classem,
aequatae spirant aerae, datur hora quieti.
pone caput fessosque oculos furare labori.*

*Iasides Palinurus, a víz maga hajtja hajódat;
egyformán fuj a szél; jó lenne pihened egy órát.
Hajtsd le fejed, leragadt pillád ne keresse a munkát.*
Aeneis V. 843–845

Érvelésének középpontjában a békés idő és a nyugodt tenger áll. Még a kormányos teendőit is átvállalná, ha Palinurus végre lepihenne: *ipse ego paulisper pro te tua munera inibo* („Én leszek az, ki kicsinyt végzem tiszted helyetted”, V. 846). Olyan Famára jellemző féligazságokkal érvel, melyek akár igazak is lehetnek, sőt Palinurus vízbeesése után, és éppen amiatt igazzá is válnak. A kimondás pillanatában azonban a kijelentésnek még nincs sem igaz, sem hamis státusza: Palinurusnak tulajdonképpen tényleg nem kellene egy vihartól tartania, mivel Neptunus biztosítja a háborítatlan utat, de csak a kormányos áldozatáért cserébe.

*currit iter tutum non setius aequare classis
promissisque patris Neptuni interrita fertur.*

*Ám a hajóraj a tengeri ösvényen megy előre,
bátran, bizton, ahogy Neptunus atyánk is ígérte.*

Aeneis V. 862–863

Somnus szavai visszatekintve válnak igazzá, aminek előfeltétele, hogy Palinurus mégiscsak kételkedjen bennük: emiatt lökheti az isten a vízbe, és csak így kaphatja meg Neptunus az áldozatot. Somnus Fama-szerű időjárásjelentése tehát önmagában sem nem cáfolható, sem nem cáfolhatatlan, minden Palinuronon múlik, az ő döntésétől függ a kijelentés igazságtartalma. A látszólagos igazságot – mely kételkedése miatt tényleges igazsággá válik – nem fogadja el.

*'mene salis placidi vultum fluctusque quietos
ignorare iubes? mene huic confidere monstro?
Aenean credam (quid enim?) fallacibus auris
et caeli totiens deceptus fraude sereni?'*

*Azt akarod, hogy rászedjen sima arca az árnak?
S már ne gyanítsam a víz csendes habjában a szörnyet?
Hogyne! vagy Aeneast tán bízam a csalfa szelekre,
én, kit olyan sokszor becsapott a vidám-derüs égbolt?*

Aeneis V. 848–851

Palinurus nem bízik a nyugodtnak látszó időben és a békésnek tűnő tengerben, s leginkább Aeneast félti a csalfa időjárástól. A vihar hátráltathatja a trójaiakat, a tengeri utazás akadályozásával elvágná őket a vágyott itáliai céltól, ahogy azt az eposz nyitó soraiban tette.

Aeneast a tengeri vihar mellett egy metaforikus vihar, a szelelemé is hátráltatta már: egy vihar elől menekült be Didóval a barlangba, ahol egymáséi lettek, majd ebből alakult ki – Philip Hardie értelmezése szerint – Fama „vihara”.³⁴ A nyugodt ég csalárdsága rászedheti az óvatlan hajóst, ahogy Fama is a szóbeszédnek igazat adókat saját féligazságaival. Iarbast is így tudta befolyásolni, akinek sértettsége a pletykától függetlenül is heves lehetett, s azt Fama csak még inkább felerősítette. Ő és a vihar egyaránt azt a tartományt képviselik, mely nem tartozik az emberi fennhatóság alá, kontrollálhatatlan erő.³⁵ A narrátor Famát *monstrum horrendumként* (IV. 181) írja le, Palinurus pedig a vihart jellemzi *monstrumként* (V. 849). Somnus és Palinurus párbeszédének bemutatásából kiderült, hogy Palinurus tragédiáját a neptunusi jóslat és áldozat indokolja, viszont elsődlegesen a kormányos narratológiai értelemben vett kompetenciájának hiányából fakad. Nem a szakértelme volt elégtelen: Palinurus a szöveg csak a narrátor által ismert szintjeit nem ismerhette, ezért nem adhatott hitelt Somnus szavainak, melyeket maga a narrátor erősít meg Palinurus vízbeesése után (és a neptunusi jóslattal egybevetve: annak következtében). A flotta a sima vízfelületen egyenletesen sodródik tovább Itália felé kormányos és kormánylapát nélkül is.

A korábban felvázolt összehasonlítás alapján a szárnyas isten képének, ahogy azt már röviden említettem, Mercurius alakja is minden további nélkül megfelel. Ezt a kört Allecto³⁶ – aki Calybe alakjában látogatja meg Turnust (VII. 415–419) – és Iris alakjával is ki lehetne bővíteni. Mindketten Iuno paran-



3. kép. Thanatos és Hypnos a sírba helyez egy halott harcost. Fehéralakos *lékythos* a Thanatos-festőtől. Kr. e. 435–425 körül. British Museum, London (l. sz. 1876,0328.1)

(forrás: www.britishmuseum.org/research/collection_online)

csait teljesítik. Az ötödik könyv Somnust megelőlegező motívumai akár Irisre is utalhatnának, ő is szárnyas istenség, aki le-, majd felszáll. Iuno küldi le őt a Szicíliában tartózkodó trójaiakhoz. Somnus és Iris alakját is össze lehetne szorosabban olvasni. Somnus Phorbasként beszél Palinurushoz, míg Iris Beroe képében a trójai nőkhöz. Az öt isteni alak közül mégis miért mondhatjuk, hogy Fama és Somnus szorosabban összetartozik? A válaszadáshoz a most felvázolt narratív szerepre érdemes gondolni: mind az öt istenség meghatározó a történet egésze szempontjából, de nem mindegy, hogy akadályozó vagy előmozdító tevékenységet látnak el. A *fatum* szempontjából Fama és Somnus megerősítő karakterként jelenik meg. Destruktív vonásaik ellenére – ami Allectóra mindenképp, és a iunói parancs miatt az adott esetben Irisre is igaz lehetne – előmozdítják Aeneas és a trójaiak sorsának beteljesülését, hogy új hazára találjanak Itáliában.

Somnus és Mercurius

Mercurius ugyancsak előmozdítja az események alakulását, de őt Iuppiter küldi: ő egy másik isten akaratának a közvetítője. Tevékenysége nem burkolt: az olvasónak világos, hogy az istenség a trójaiakat segíti. A *fatum* előmozdítása mint motívum Fama és Somnus esetében azonban rejtve marad; nem a két perszonalizált szereplő motivációjából következik, bár Fama esetében, amikor Iarbas felé fordítja lépteit, mintha egy rövid időre valóban lenne motivációja.

Befejezésül az istenségek illékonyágára, a szövegen belüli értelmezés nehézségére térek ki ismét Mercurius és Somnus rövid összevetése kapcsán. Erre az ad lehetőséget, hogy a negyedik énekben, amikor másodszor is megjelenik az isten, akkor nem az éber, hanem az alvó Aeneashoz szól annak álmában. A szöveg – a korábbiakkal ellentétben – nem mondja ki, hogy Iuppiter küldte-e vagy sem: az istenek hírnökének eseményformáló, önálló tette, mely egyértelműen előremozdítja a trójaiak küldetését, egyedülálló az epikában.³⁷ Mercurius az istenek követeként és mint lélekvezető (*psychopompos*) határátlépéseket hajt végre a föld és ég, a felvilág és az alvilág között; viszont ebben az esetben Somnus közegében, az álomban bukkan fel.

Mercurius, akárcsak minden más álombeli szereplő is – árnyak, istenek –, szükségszerűen az álom „térénumban” jelenik meg. Ebből következhet, hogy nem csak azért nehéz a perszonalizációk „körvonalait” meghatározni a narratívában, mert adott esetben – ahogy fentebb láthattuk – kérdéses, hogy kis- vagy nagybetűvel írjuk a nevüket –, hanem azért is, mert felbukkanásuk Somnus közegében zajlik. Az isten jelen lehet akár minden egyes alkalommal, bár jóval rejtettebben, amire a szöveg nem is reflektál, sőt egy radikális értelmezés keretei között akár még az is elképzelhető, hogy minden egyes álomban feltűnő személyt – annak alakját magára öltve – maga Somnus jeleníti meg. Aeneas és Palinurus álma esetében³⁸ viszont – ha elfogadjuk, hogy Palinurus alszik, amikor az istennel találkozik – a szöveg talán kicsivel többet is megenged. Mindkét álomlátásról megtudjuk, hogy hajón történik, méghozzá ugyanazon a hajón, mivel Aeneas is Palinurusszal utazik. A két álom a tengeri utazás két végpontját is kijelöli. Aeneas az utolsó karthágói estén látja álmát, majd még az éjszaka során útnak indulnak Itália felé, Palinurus pedig az utazás utolsó estéjén találkozik Somnusszal – másnapról már nincs szükségük hajókra. A motivikus egyezésen túl szövegszerű hasonlóság is megfigyelhető: mindkét isten *similisként*, valakihez hasonlóként áll az álmodó elé. Mindkét álomban egy ismerős alakja jelenik meg: Aeneas már a korábbi találkozás miatt ismeri Mercurius kinézetét,³⁹ Phorbas pedig Palinurus társaként szintén ismerős a kormányosnak.

*huic se forma dei vultu redeuntis eodem
obtulit in somnis rursusque ita uisa monere est,
omnia Mercurio similis uocemque coloremque
et crinis flauos et membra decora iuuenta*

*Ekkor egy isten, oly álomalak tűnt föl neki ismét,
s fedtte megint, mint Mercurius: látszott, olyan éppen
arca színével, a hangjával, a szép szőke hajával,
ám fiatalságtól viruló testével ugyancsak.*

Aeneis IV. 556–559

*puppique deus consedit in alta
Phorbanti similis funditque has ore loquelas*

*A gálya magas tetejére
ült s e szavakra fakadt Phorbas képében az isten*

Aeneis V. 841–842

Az istenek többször is *similisként* jelennek meg az eposzban, a narrátor például Mercurius kapcsán az isten madárszerűségét hangsúlyozza (*avi similis*, V. 254). Viszont abból kiindulva, hogy Mercurius mégiscsak Somnus közegébe hatol be, ez a szövegszerű párhuzam már kevésbé tűnik véletlenszerűnek. Véleményem szerint két lehetséges olvasata adható így a szöveghelyeknek, melyek közül egyik sem lehet kizárólagos. Az egyik lehetőség, hogy Mercurius maga jelenik meg az álomban a trójai hős előtt, csak éppen nem „hús-vér” valójában, hanem – mivel az álom közegéhez kell alkalmazkodnia – önnönmaga képmásaként,⁴⁰ melyet a narrátor a részletekbe menő leírással csak megerősítene. A második lehetőség, hogy Mercurius alakját Somnus ölti magára, az álomban az Álom lehet csak cselekvő, ahogy Palinurus esetében is láthattuk. A két istenség kapcsolatát az eposz is többszörösen árnyalja: Mercurius álmokat ad vagy éppen elvesz, míg Somnus a Lethe vizétől csöpögő ágat tart.

*tum uirgam capit: hac animas ille evocat Orco
pallentis, alias sub Tartara tristia mittit,
dat somnos adimitque, et lumina morte resignat.*

*majd pálcáját veszi kézbe,
evvel az orcusi lankadt lelkeket inti magához,
vagy veti őket a Tartarus éjébe, s hol ad álmot,
hol vesz, hol holtak szemeit nyitja ki ismét.*

Aeneis IV. 242–244

Fama és Somnus karaktere és narratívában betöltött szerepe – tágabb perspektívából szemlélve – egy irányba, a *fatum* beteljesedése felé mutat. A szöveg maga is reflektál az elbeszélhetőség, elképzelhetőség, valamint a „pontos” megismerés nehézségeire, olykor eldönthetetlen állapotára mind Fama, mind Somnus esetében. Az álom istenének Mercuriusszal történő rövid összevetése pedig talán arra világíthat rá, hogy a perszonalizált allegóriák a modern értelmezéseket is megnehezíthetik, az értelmezőket pedig újra és újra elbizonytalaníthatják.

Jegyzetek

A tanulmány megírásához köszönettel tartozom Kozák Dánielnek hasznos tanácsaiért, valamint Krupp Józsefnek, Tamás Ábelnek és Kárpáti Bernadettnek. A latin nyelvű idézetek a Mynors-féle kiadást követik (Oxford, 1969).

- 1 Hardie 2012, 79.
- 2 További fontos álmjeleneteket is találunk az első négy énekben. Aeneas a vadászlánként (*venatrix*) megjelenő Venustól megtudja, hogy a vihar Dido országába sodorta őket. Az istennő elbeszélésében kitér a zavaros tyrosi belpolitikára is: Dido egy álomban értesült halott férjétől, Sychaeustól, hogy gyilkosa Pygmalion volt, a királyné testvére (I. 353–356); Dido ennek az álomnak a hatására indul el követőivel Nyugat felé. Az első énekben a gyermek Ascaniusra is álmot bocsát Venus, hogy addig Cupido felölthesse alakját (I. 680–688) és elősegítse Aeneas és Dido ismerkedését. A második énekben Aeneas elmeséli Karthágóban, hogy Trója pusztulását részben az álom okozta, mivel a görögök könnyedén elfoglalhatták az „álomba és részeg mámorba temetkező” trójaiak városát (*urbem somno vinoque sepultam*, II. 265). Aeneas többször is álmot lát: a második énekben Hector (II. 268–297) szólítja fel, hogy meneküljön az égő városból, a harmadikban pedig a trójaiak védőistenei, a Penates nevezik meg Itáliát az utazás végcéljaként (III. 147–178).
- 3 Az *Aeneis*ből vett idézeteket itt és a továbbiakban Lakatos István fordításában adom meg. A szögletes zárójelben látható kiegészítések, illetve pontosítások tőlem származnak. (D. B.)
- 4 Hardie 1998, 104–114.
- 5 Putnam 1962, 210; Nicoll 1988, 459.
- 6 Palinurus vízbeesése megidézti a homérosi epikából Elpénórt, akivel Vergilius kormányosa sok tekintetben rokonságot mutat (vö. Lossau 1980, 102–124): mindketten úgy halnak meg, hogy annak körülményeiről az epikus hős nem vagy nem pontosan értesül. Az Alvilágban vele találkozik először Odysseus: Elpénór kéri, hogy térjen vissza Aiaié szigetére és adja meg neki a végtisztességet. A homérosi modell érvényesülhet Palinurus csillagvizsgálata során is a harmadik énekben (Brown 1990, 182–186); Palinurus Odysseushoz hasonlóan megvizsgálja a csillagokat az indulás előtt. Tevékenységét az augurok rítusával is kapcsolatba lehet hozni: lásd Hannah 1993, 132.
- 7 Dinter 2005, 158. Palinurus halálának módja Dido átka kapcsán is értelmet nyerhet: Aeneas helyett hal meg, így nem Aeneasnak kell a parti fővenyen holtan hányódnia (vö. Ferenczi 2010, 48; O’Hara 1990, 22–23). Vergilius egy Ennius-allúzióval hívja fel a figyelmet Palinurus halálának jelentőségére. *Az unus erit* az archaikus eposzban Romulus megistenülésére utal, ő az égbe fog eljutni, míg Palinurusnak az örvények jutnak (*gurgites*), és Aeneas fog megistenülni (Nicoll 1988, 467).
- 8 O’Hara 1990, 17; Fratantuono–Susalla 2014, 91.
- 9 A trójai kormányos nevének átvitele az itáliai konkrét földrajzi térre az utazás végét is kijelöli egyben: Fletcher 2014, 202.
- 10 Vö. Ferenczi 2010, 52: „Az *Aeneis* saját kérdéseként fogalmazza meg az alapkérdést: vajon elbeszélhetők-e egyáltalán az események?”
- 11 Ferenczi 2010, 43.
- 12 Putnam 1962, 207.
- 13 Fratantuono–Smith 2015, 125 *ad V.* 12.
- 14 Vö. Krupp 2017, 47–48 az *Aeneis* intratextuális szövegmélekezetéről a nosztalgia kontextusában.
- 15 A versenyjátékokról az antik epikus hagyományban lásd részletesen Lovatt 2005. Szerinte az egyes eposzokban a játékok szervezője, résztvevői és nézői közti viszonyrendszer az eposz megírásának és befogadásának kicsinyítő tükröként is felfogható.
- 16 Ferenczi 2010, 48.
- 17 Nicoll 1988, 468.
- 18 A párhuzamra kommentárjukban Fratantuono és Smith (2015, 701 *ad V.* 833) is felhívják a figyelmet, hangsúlyozva, hogy kicsivel később Palinurus egyedül marad, márpedig az *Aeneis*ben az egyedüllét gyakran jelenik meg veszélyforrásként. A *princeps* szó az államférfi alakját juttathatja az olvasó eszébe, ahogy arra Nicoll (1988, 461) is utal, kifejtve, hogy Palinurus alakja párhuzamba állítható bizonyos esetekben Aeneas karakterével: az első ének egy hasonlatában (I. 148 skk.) leírt államférfi alakját, aki lecsillapítja a forrongó tömeget, ahogy Neptunus csillapította le a hullámzó tengert, mindkét hóshöz hozzá lehet kapcsolni. A későbbiekben Nicoll összeveti Aeneas és Palinurus első megjelenését. Annak ellenére, hogy vezető szerepben vannak, egyikük sem képes adekvát választ adni az adott kihívásra: Aeneas a viharban (I. 92 skk.) reményvesztetten várja a véget, Palinurus is tehetetlen a tomboló elemekkel szemben (III. 192 skk.); második megjelenésükkor mindketten pozitív fényben tűnnek fel: a kétségbeesést a határozottság, a tehetetlenséget a szakértelem ellenpontoszza. Palinurus akkor fog eltűnni, amikor már nem lesz szükség szakértelmére, illetve kapcsolatára *Fortuná*vál, mivel Aeneas további sorsa a szárazföldre és a *fatum* követéséhez kapcsolódik. Alakja Remuséval mutat hasonlóságot, míg Aeneasé Romulusszal. A vezető szerep csak az egyik félre lehet, jelen esetben Aeneasé, viszont ő nem felelős Palinurus haláláért, szemben Gyasszal, aki szándékosan hajította le Menoestet a hajóról. Ferenczi (2010, 47) szerint is Aeneas helyettesíti Palinurus a Neptunusnak szánt áldozatban, a kormányos és a király között sokrétű a metaforikus viszony. Putnam (1962, 228) pedig egyenesen úgy értelmezi Palinurus alakját, hogy ő képviselné Aeneas személyiségének a tengerhez, az utazáshoz és a bolyongáshoz kapcsolódó részét.
- 19 Az ötödik énekben Vergilius a repülés esetében is kialakít egy összetett utalásrendszert: az Anchises tiszteletére rendezett halotti játékokon a már említett hajóverseny mellett az íjászok is összemérik tudásukat (V. 485–544). A megméretetés során Hyrtacides, Mnestheus, Eurytion és Acestes próbál egy árbocra kötözött gerlét eltalálni. A másodikiként induló Mnestheus nyílával kioldja a madár kötelét, majd a már felszállt gerlét Eurytion lövi le röptében. A verseny leírása tobzódik a repülés és zuhanás képeiben, valamint a madár leírásában. Iris, majd Somnus leírásakor és tevékenysége elbeszélésekor az ének végén ismét ezeket a kifejezéseket használja a narrátor.
- 20 Hardie 2012, 92–95; Tamás 2012, 71–72.
- 21 Tamás 2012, 73.
- 22 Dyer (1989, 28–32) egyedi olvasata az ábrázolhatatlan alakot kézzelfoghatóbbá tenné: a szemek, fülek, szájak az emberekre vonatkoznak.
- 23 Lowe 2008, 424–425; Tamás 2012, 73–74.
- 24 Hardie 2012, 79; Lowe 2008, 424–425. Az *Ilias*ban Héra küldi el az istenek atyjához az Álmot (Hom. *Il.* XIV. 233). Az *Odyssei*ában több helyen is dramaturgiaiag kedvező helyzetet teremt az álom, bár ezekben a sebezhetőség és a kiszolgáltatottság is benne rejlik. Odysseus társaival Polyphémot álmában vakítja meg (vö. Stafford 1993, 105). Vergiliusnál Somnus egy teljesen kifejett perszifikáció és egy pszichológiai allegória retorikai alakzata között „lebeg”, ami még inkább homályosabb és eldönthetetlené teszi „a ki lát?”, „ki beszél?” és „kivel beszél?” kérdéskörét: vajon tényleg egy isteni személy kísérti meg a kormányost, vagy kötelessége hanyagolása miatt már el-elbóbiskolva ostorozza magát és bizonygatja magának, hogy még ébren van? Ezt illetően vö. Hardie 1998, 104–114; Fratantuono 2015, 302.
- 25 Hardie (2012, 92–95) kimerítően mutatja be Fama és Mercurius hasonlóságait és különbségeit: mindketten a légben járnak, ma-

- dárszerűek és mindketten khtonikus aspektussal is bírnak, viszont amíg Mercurius a *ratio* képviselője az antik hagyományban, addig Fama a féligazságoké. Fratantuono (2015, 295–310) is Mercurius alakjának összetett elemzését adja tanulmányában, nagy hangsúlyt fektetve interpretációjában az isten genealógiájára és madárszerűségére.
- 26 Tamás 2012, 75; Lowe 2008, 418–419.
 27 Fratantuono–Smith 2015, 705 ad V. 839.
 28 *Aen.* IV. 170–172; vö. Hardie 2012, 84.
 29 Tamás 2012, 70.
 30 Ferenczi 2010, 50.
 31 Iris Beroe alakjában Cassandrára hivatkozik, hogy meggyőzze hallgatóságát; a trójai királylány nyújtana szavainak autoritást: Iris/Beroe elmondja, hogy álmában Cassandra megjelent előtte, csak az ő szavait tolmácsolja (vö. Fratantuono 2013, 126).
- 32 Tamás 2012, 72.
 33 Casali 2010, 120–121. Horatius (*Ars Poetica* 6–9) a nem kellően egységes irodalmi szöveget hasonlítja az álom kuszaságához, illetve az egymáshoz nem illő testrészek miatt a költemény első soraiban leírt festmény tárgyát képező *Mischwesen*hez.
 34 Hardie 2012, 82–83.
 35 Hardie 2012, 84.
 36 Lowe 2008, 425; Ferenczi 2010, 50.
 37 Ferenczi 2010, 80–81.
 38 Ferenczi (2010, 80) hangsúlyozza Aeneas álmának többszörösen problematikus státuszát.
 39 Mackay (1955, 184–185) szerint Aeneas pszichéjének projekciójaként kellene értelmezni a megjelenő Mercuriust: zaklatottsága és rossz lelkiismerete vetülne ki álmában.
 40 Austin 1982, 166 ad IV. 558.

Bibliográfia

- Austin, R. G. 1982. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Quartus*. Oxford.
 Brown, R. D. 1990. „The Homeric Background to a Vergilian Repetition (*Aeneid* 1.744 = 3.516)”: *The American Journal of Philology* 111, 182–186.
 Casali, S. 2010. „Autoreflessività onorica nell’*Eneide* e nei successori epici di Virgilio”: E. Scioli – Ch. Walde (szerk.): *Sub imagine somni. Nighttime Phenomena in Greco-Roman Culture*. Firenze, 119–143.
 Dinter, M. 2005. „Epic and Epigram. Minor Heroes in Virgil’s *Aeneid*”: *Classical Quarterly* 55, 153–169.
 Dyer, R. R. 1989. „Vergil’s *Fama*. A New Interpretation of *Aeneid* 4.173ff.”: *Greece & Rome* 36, 28–32.
 Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
 Fletcher, K. F. B. 2014. *Finding Italy. Travel, Nation and Colonization in Vergil’s Aeneid*. Michigan.
 Fratantuono, L. M. 2013. „*Roscida pennis*. Iris in the *Aeneid*”: *Bollettino di Studi Latini* 43, 123–132.
 Fratantuono, L. M. – Susalla, C. 2014. „Drowned Doublets. Virgil’s Doomed Sailors and the Archytas Ode of Horace”: *Maia*, 66, 84–96.
 Fratantuono, L. M. 2015. „*Lethaeum ad fluvium*. Mercury in the *Aeneid*”: *Pallas* 99, 295–310.
 Fratantuono, L. M. – Smith, R. A. 2015. *Virgil, Aeneid 5. Text, Translation and Commentary*. Leiden.
 Hannah, R. 1993. „The Stars of Iopas and Palinurus”: *The American Journal of Philology* 114, 123–135.
 Hardie, P. 1998. *Virgil. Greece & Rome New Surveys in the Classics* 28. Oxford.
 Hardie, P. 2012. *Rumour and Renown. Representations of Fama in Western Literature*. Cambridge.
 Krupp J. 2017. „A fájdalom visszatérése. Az *Aeneis*, a nosztalgia és a filológia”: *Ókor* 15/1, 41–51.
 Lossau, M. 1980. „Elpenor und Palinurus”: *Wiener Studien* 93, 102–124.
 Lovatt, H. 2005. *Satius and Epic Games. Sport, Politics and Poetics in the Thebaid*. Cambridge.
 Lowe, D. M. 2008. „Personification Allegory in the *Aeneid* and Ovid’s *Metamorphoses*”: *Mnemosyne* 61, 414–435.
 Mackay, L. A. 1955. „Three Levels of Meaning in *Aeneid* VI”: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 86, 180–189.
 Nicoll, W. S. M. 1988. „The Sacrifice of Palinurus”: *Classical Quarterly* 38, 459–472.
 O’Hara, J. 1990. *Death and the Optimistic Prophecy in Vergil’s Aeneid*. Princeton.
 Putnam, M. C. J. 1962. „Unity and Design in *Aeneid* V”: *Harvard Studies in Classical Philology* 66, 205–239.
 Stafford, E. J. 1993. „Aspects of Sleep in Hellenistic Sculpture”: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 38, 105–120.
 Tamás Á. 2012. „*Multiplex sermo*. A Fama »összetett beszéde« Vergilius *Aeneis*ében”: *Alföld* 70–79.

Kárpáti Bernadett (1993) az ELTE BTK magyar–latin szakos hallgatója. Érdeklődési területei: az antikvitás a magyar irodalomban, a római irodalom újraértelmezési és tanítási lehetőségei.

Ellen-Aeneis?

Az átírás lehetőségei és korlátai Szabó Magda *A pillanat* című regényében

Kárpáti Bernadett

„...úgy tagadunk és bírálunk egy rendszert, hogy közben meghitt viszonyban együtt élünk vele”¹
Gayatri C. Spivak

A hagyomány felelősségre vonása

Az antikvitás irodalmi és mitikus hagyományához való közelítésnek feltérképezhetetlenül sokféle módozata létezik, ám ezek sajátos válfaja, amikor nemcsak tematikus szinten jelennek meg a különféle hagyományelemek, hanem ezek újragondolása, átértékelése is megvalósul. Ennek radikális változata, amikor a hagyomány működésmódjára, akár konstruált jellegére is rákérdezve a megidézett kulturális mintázatok, mechanizmusok nyílt reflexió vagy kritika tárgyát képezik. Kifejezetten az elnyomottként bemutatott női szempont érvényesítésére vállalkozik például a keletnémet Christa Wolf 1983-as *Kasszandra*² vagy a kanadai Margaret Atwood 2005-ben megjelent *Pénélopeia*³ című regénye. Ezek – bár eltérő módon és eszközökkel – az irodalom és mitológia kanonizációjára, a nemek közötti hierarchikus viszonyra, sőt az epikus hitelességre kérdeznék rá, s teszik ezt a mítoszok, valamint előbbi az *Ilias*, az *Odysseia* és Aischylos *Agamemnónja*, utóbbi pedig az *Odysseia* megidézésén keresztül. Másképpen fogalmazva ilyen esetekben az intertextuális kapcsolódás valamely antik matériához vagy konkrét irodalmi műhöz egyfajta ideológia-kritikai vagy akár politikai felhangot is kaphat.

Az átírat e példái tehát kifejezetten az epikus hagyományt is revideálják, s olyan narratívaként tüntetik fel, mely újramondásra, helyesbítésre szorul. Atwood regénye az *Odysseia* érvényét kérdőjelezi meg azzal, hogy a történetet a hűséges feleség archetípusává vált Pénélopé szemszögéből mondja újra.⁴ A regény határozott törekvése, hogy a megkérdőjelezhetetlen (nek tűnő) eposzt etikai alapon vonja felelősségre, s lerántsa a leplet annak szerinte „gyanús” mozzanatairól. Ilyen Pénélopé kérdéses eposzbéli szerepe mellett az *Odysseia* végén (XXII. 468–473) különös kegyetlenség-gel meggyilkolt, Atwoodnál pontosan tizenkét szolgálólány esete – e brutális esemény képezi a szöveg legfőbb morális dilemmáját. A regényben váltakozik Pénélopé énelbeszélői szólama a szolgálólányok kórusbetéteivel, vagyis Atwood nemcsak Pénélopénak ad visszamenőlegesen hangot, hanem – s e gesztus már egyértelműen politikai jellegű döntés – a tizenkét szolgálólánynak is,⁵ akiket az *Odysseia*-ban a regény értelmezése szerint elnyomtak és elhallgattattak, s így mintegy igazságot szolgáltattak nekik, társadalomkritikai vonatkozásokat is bekapcsolva a szöveg értelemhorizontjába.

Sok vonatkozásban hasonló Szabó Magda 1990-ben megjelent regénye, *A pillanat*, melynek már alcíme, az Aeneas feleségének, Creusának a nevéből képzett *Creusais* is diszkrétén sejteti, hogy valami különösre számíthat az olvasó. Szabó Magda klasszikus érdeklődése és műveltsége közismert, de ebben a regényben „heroikus” feladatra vállalkozik: Vergilius kanonikus eposzát, az *Aeneist* írja újra – így a *Creusais* alcím az eposz címét visszahangozza, s egyben rá is játszik arra. A *Pénélopeia*-hoz hasonlóan Szabó Magda regénye is olvasható (többek között) számonkérésként: már alapkoncepciójával, azzal, ahogyan az eposz szüzséjével bánik, kritikus pozíciót vesz föl – bírálat tárgyává teszi az *Aeneist*. Egy provokatív, első ránézésre igencsak hatásvadász dramaturgiai változtatással élve ugyanis Aeneast, a mitikus hőst – aki egyúttal a közösségi identitás egyik alapját, a trójaiakkal való kontinuitást jelentette a rómaiak számára⁶ – egyszerűen kiiktatja, vagy inkább lecseréli: helyette felesége, az eredetiben igencsak marginális szerepű Creusa válik főszereplővé. Nem tűnik el Trója

Vergilius: *Aeneis* II. 707–716

*'Ergo age, care pater, cervici imponere nostrae;
ipse subibo umeris nec me labor iste gravabit;
quo res cumque cadent, unum et commune periculum,
una salus ambobus erit. Mihi parvus Iulus
sit comes, et longe servet vestigia coniunx.
Vos, famuli, quae dicam animis advertite uestris.
Est urbe egressis tumulus templumque vetustum
desertae Cereris, iuxtaque antiqua cupressus
religione patrum multos servata per annos;
hanc ex diverso sedem veniemus in unam.'*

„Akkor hát nosza, kedves atyám! telepedj a nyakamba,
tartom vállomat, és nem fog terhed sulya nyomni.
Mert most már közösen viselünk jót-rosszat, a végzet
bárhova vet. Mellettem más ne legyen, csak Iulus,
nőm az uton nyomomat kicsikét lemaradva kövesse.
És szolgálj, ti, szavam szintén szívetekbe vegyétek.
Kívül a várfalon egy dombon templomra találtok,
ősi helyére Ceresnek, öreg ciprus közelében,
mit jámbor kegyelet véd már sok századok óta:
itt gyülekezzünk, ám más-más utakon valamennyi.”

Vergilius: *Aeneis* II. 735–746

*'Hic mihi nescio quod trepido male numen amicum
confusam eripuit mentem. Namque avia cursu
dum sequor et nota excedo regione viarum,
heu misero coniunx fatone erepta Creusa
substitit, erravitne via seu lapsa resedit,
incertum; nec post oculis est reddita nostris.
Nec prius amissam respexi animum reflexi
quam tumulum antiquae Cereris sedemque sacratam
venimus: hic demum collectis omnibus una
defuit, et comites natumque virumque fefellit.
Quem non incusavi amens hominumque deorumque,
aut quid in eversa vidi crudelius urbe?'*

„Ekkor eszem melyik isten orozta ki, rosszat akarva,
kegze fejemből, nem tudnám. De ahogy menekültem,
s mellékutcákon kanyarogva letértem utunkról,
én, nyomorult, jaj, elvesztettem a drága Creusát!
Hátmaradt, eltévedt vagy kimerülve leroskadt?
Jó ég tudja: szemem többé ezután sose látta.
S az, hogy esetleg nincs is már meg, ez is csak az ősi,
szent hegynél, a Ceres-templomnál tűnt fel, odáig
rá sem gondoltam; bezzeg, mire mind kijutottunk,
láttuk: urát, gyerekét – mint csapta be rútul övéit!
hej, botorul kit nem vádoltam a földön, a mennyben?”

pusztulásakor, mint Vergiliusnál, hanem végez férjével – önvédelemből, hiszen Aeneas a regényben anyja, Venus utasítására megöltni készült volna őt –, és Creusa vezeti el a menekült trójaiakat az új hazába, Latiumba. Viszont rendkívül lényeges, hogy mindezt úgy teszi, hogy rögvest magára ölti Aeneas pajzsát és öltözetét – s így mintegy az identitását is. Ez nem pusztán szimbolikus jelentőségű aktus, főképp, ha tekintetbe vesszük, hogy az *Aeneis*-ben a pajzs mennyire kiemelt szerepű: az eposz elbeszélője szerint már maga Aeneas is leendő leszármazottainak sorsát ölti magára, „azonosul velük”, noha nem érti a pajzson látott proleptikus, Róma történetét előrevetítő jeleneteket:

*Talia per clipeum Volcani, dona parentis,
miratur rerumque ignarus imagine gaudet
attollens umero famamque et fata nepotum.*

*Hát ezeket látja, s bár fel nem fogja eszével,
Vulcanus pajzsán, melyet anyja adott, igen örvend,
sarjainak sorsát-hírét vállára felöltvén.*

Vergilius: *Aeneis* VIII. 729–731 (Lakatos István fordítása)

A *pillanat*-ban Creusának ez az akció egy fiktív istenség, a regény egyéni panteonjának meghatározó tagja, Eszkiesz közbenjárásával sikerül.⁷ Az ő segítségével hiteti el a trójaiakkal, s majd a latiumiakkal is, hogy ő *valójában* Aeneas, és anyja, Venus adta rá a felesége alakját, hogy így óvja a bolyongás és honalapítás várható viszontagságaitól. Creusa minden lényegesebb eseményt átél, amelyet Aeneas az eposzban: jár Karthágóban, ahol Dido a viszonzatlan szerelme miatt öngyilkos lesz, megjárja az alvilágot, végül Latiumba érkezve Latinus király lányát, Laviniát is feleségül veszi, mindvégig hitegetve, hogy nemsokára visszanyeri férfi alakját és testét. Nyilvánvaló ugyanakkor, hogy bár tematikusan hasonló történetelemek jelennek meg, az említett módosítás más megvilágításba helyezi az eposz világát, szereplőit, átrendezi az alapvető viszonyokat és hangsúlyokat. Épp az eltérésekben, széthangzásokban mutatkozik meg legvilágosabban, mely vonatkozásokban akar különbözni *A pillanat* önön pretextusától, s ez a regény implicit *Aeneis*-értelmezéséről is sokat elárulhat.

A Szabó Magda-recepcióban alapbelátás, hogy az egész életműben újra meg újra megjelenő típus, már-már zsáner a saját sorsát irányító (vagy irányítani *akaró*) nő.⁸ Ebben a regényben mindez kiemelt jelentőséggel bír: tétje az antikvitás történeti és irodalmi hagyományának felülírása, sőt a római kulturális emlékezet megkérdőjelezése is. A két szöveg közötti intertextuális viszony tehát korántsem értéksemleges: erre utal a tanulmány címében jelölt „ellen-*Aeneis*” kifejezés is – melyet Lengyel Balázs recenziójából⁹ kölcsönöztem –, hiszen *A pillanat* látványosan az *Aeneis* ellenében, annak ellenszólamaként pozicionálja magát. A tanulmányban e szembehelyezkedés lehetőségeit és korlátait igyekszem körüljárni, bemutatva, milyen diszpozíciókkal, vagy akár előítéletekkel közelít a regény az antikvitás hagyományához és magához az *Aeneis* szövegéhez, hogyan értelmezi „eredeti” és „másolat” kategóriáit az intertextuális viszonyrendszerben, és mindezek fényében milyen szerepet tulajdonít (vagy akár követel) önmagának „eredetije” mellett – vagy *helyett*. Ezt először *A pillanat* recepciójának vizsgálata, majd a regény egy jelenetének, az Iopas-epizódnak az értelmezése révén mutatom be, végül pedig a regény befejezése kapcsán tekintem át az *Aeneis*-hez való közelítés és eltávolodás dinamikáját.

Aeneis-olvasatok *A pillanat* recepciójában

Noha az *Aeneis*szel való kapcsolat evidens módon adódó szempont a regény értelmezésében, *A pillanat*ról írott recenziók, tanulmányok többsége vagy megelégszik a két mű közötti kapcsolat tényének konstataálásával, vagy pedig meglehetősen statikus *Aeneis*-értelmezésből indul ki. Az *Aeneis* a római irodalmi kánon csúcán elhelyezkedő alkotás, mely nem hagyja érintetlenül értelmezőit: az egyik legfontosabb, legtöbbet értelmezett latin nyelvű irodalmi mű, mellyel kapcsolatban valahogy állást *kell* foglalni, éppen ezért „lakmuspapírként” működik: abból, hogy az egyes értelmezők hogyan viszonyulnak hozzá (legyen az filológiai, irodalomtudományi, történeti értelmezés vagy az irodalmi recepcióban megjelenő interpretáció), világosan látszódnak a háttérben meghúzódó értelmezői normák, történetileg is meghatározott diszpozíciók. *A pillanat*ban, illetve a recepciójában kirajzolódó *Aeneis*-képre azért is érdemes reflektálni, mert meglátásom szerint részben összefüggésbe hozhatók egymással – másképp fogalmazva felmerül a gyanú, hogy maga a regény orientálja értelmezőit egy meghatározott, monolitikus *Aeneis*-értelmezés felé, vagy legalábbis megerősít, visszaigazol egy akkor Magyarországon feltehetőleg egyeduralgkódó olvasatot. *A pillanat* ugyanis azzal a döntéssel, hogy egy periférikus női szereplőnek ad hangot, elsöre afelé a (tagadhatatlanul csábítóan egyszerű) megfeleltetés felé tereli olvasóját, hogy az *Aeneis*t a kánon és a maszkulinitás szimbólumának, *A pillanat*ot pedig az eposzszal kontrasztba állított, marginalitásából kilépő feminin és határozottan nem epikus ellenhangnak tekintse. S valóban, ahhoz, hogy a regény ilyesféle ellenváltozatként tűnjék fel, az *Aeneis* tendenciózus, sőt néhol didaktikus olvasatát sugallja.

Am ehhez képest is meglepő, hogy a regényről szóló írások legtöbbje (egyedül talán Lengyel Balázsét kivéve), még a később megjelentek is mennyire egyirányúsított *Aeneis*-olvasat felől közelítenek Szabó Magda művéhez. Tény, hogy a regényhez mellékelt *Kivonat az Ókori lexikon 89. pótkötetéből* megalapoz egy erősen aktualizáló, a második világháború utáni Magyarországgal vont párhuzamokra építkező olvasatot: például a *Luna Bicornis* latinisított néven utal az Újhold-körre, a *Creusais* szerzőjéről pedig megtudjuk, hogy „Saboas több kötet lírai verset írt, a polgárháború utáni fiatalok szorongásairól, a köztársaságból császárságba fajuló hatalom árnyékában szenvedők csalódásairól, rácafolva az állami ihletésű ódák himnuszaira” (315–316). Am még ehhez képest is erőteljes a recenziókban a kortárs referenciák hangsúlyozása, mely alapvetően meghatározza a Vergilius-szöveg értelmezését is. Simon Zoltán debreceni irodalomtörténész például egyenesen „Augustus császár birodalmi politikájának és dinasztikus törekvésének »történeti« igazolását” látja az *Aeneis*ben, mellyel szerinte „Vergilius a napi politikához igazodva, annak igényeit kiszolgálva eszményített és aktualizált, »megideologizálta« a valóságot, mint tette ezt majd két évezreddel később megannyi író társa Közép-Európában”. Ebből vonja le következtetését: „ezért innen és napjainkból nézve műve úgy is felfogható, mint a világirodalom első »pártos éneke«, mi több: a szocialista realizmus előképe, antik őse.”¹⁰ E leegyszerűsítő megfeleltetés ellenére Simon utal a párhuzam problematikuságára: ő maga is a *Kivonatra* hivatkozik. Éppen azért, mert tudatosan reflektál erre, nem tartom teljes mértékben inadekvátnak ezt az értelmezői megközelítést, hiszen valóban áthatja valamiféle politikum (sőt, ha tetszik, aktuálpolitikai felhang) *A pillanat* szövegét. Mégis hiányolható ezen egyszerű analógia meghaladása,¹¹ illetve még inkább a (szövegvilágon belüli) miéretté való rákérdezés.

Vergilius: *Aeneis* II. 771–795

*Quaerenti et tectis urbis sine fine ruenti
infelix simulacrum atque ipsius umbra Creusae
visa mihi ante oculos et nota maior imago.
Obstipui, steteruntque comae et vox faucibus haesit.
Tum sic adfari et curas his demere dictis:
'quid tantum insano iuuat indulgere dolori,
o dulcis coniunx? Non haec sine numine divum
eveniunt; nec te comitem hinc portare Creusam
fas, aut ille sinit superi regnator Olympi.
Longa tibi exsilia et vastum maris aequor arandum,
et terram Hesperiam venies, ubi Lydius arva
inter opima virum leni fluit agmine Thybris.
Illic res laetae regnumque et regia coniunx
parta tibi; lacrimas dilectae pelle Creusae.
Non ego Myrmidonum sedes Dolopumve superbas
aspiciam aut Graias servitum matribus ibo,
Dardanis et divae Veneris nurus;
sed me magna deum genetrix his detinet oris.
Iamque vale et nati serva communis amorem.'*
*Haec ubi dicta dedit, lacrimantem et multa volentem
dicere deseruit, tenuisque recessit in auras.
Ter conatus ibi collo dare brachia circum;
ter frustra compressa manus effugit imago,
par levibus ventis volucrique simillima somno.
Sic demum socios consumpta nocte reviso.*

„Így keresem-kutatom s őrzöngöm végig a várost,
Egyszer csak, mikor egy árny képe, nagyobb a szokottnál,
Ködlík fel, nyomorultul elem lebbenve – Creusa!
Elhülök, égre mered hajam, úgy, hogy szólni sem bírok.
Bánatom ekkor e hang zúg fel szétűzni szívemről:
»Mit használ ilyen esztelenül beleveszni a buba,
Drága uram? Nem esett ez az istenek óhaja ellen;
Mert innét követődnek utadra a Sors, meg Olympus
Égi királya, ezek tiltják elvinni Creusát.
Hosszú számkivetés vár rád, sok tengeren által,
Míg majd Hesperiaiba bejutsz, hol a lassú folyású
Lyd Thybris szeli át gazdag szántóit a népnek.
Ott jólét, hatalom vár és feleség, fejedelmi;
Hát ne szakadjon a drága Creusa miatt a te könnyed.
Myrmidonoknak, grájoknak, döllyfös dolopoknak
Nem fogom asszonyait szolgálni, se látni hazáját,
Én, Venus istennő menyé, dardán nő - - -
Nem, mert engem e földön a menny szent anyja marasztal.
Most pedig ég veled, és a fiunk... tartsd meg... szeretetben.«
Szólt, s míg én zokogó hangon folytatni akartam,
Ő már ment, már vont a higan a köd. Karom akkor
Háromszor próbálta nyakát átfonni, hiába,
Háromszor surrant ki a testtelen árny, eloszolván,
Mint lehelet-lágy szél, mint felszakadó rövid álmom.
Hát ilyen éjjel után leltem meg végre enyéim.”

Lakatos István fordítása



1. kép. Pompeii freskó a menekülő Aeneasról apjával, Anchisesszel és fiával, Ascaniusszal (Pompeii IX.13.5).
(forrás: www.pompeiiinpictures.com)

Természetesen a tendencia érzékeltetése végett egy kirívóan aktualizáló olvasatra hivatkoztam.¹² Nyilvánvaló, hogy a mindenkori értelmező kizárólag saját történeti meghatározottságából tud bármiféle episztemológiai és hermeneutikai tevékenységet folytatni – az 1991-es dátum tudatosítása után nem szorult részletesebb magyarázatra, mi lehet ez a történeti meghatározottság a recenzio szerzője (és persze a regényíró) számára. Azonban az *Aeneis*-értelmezésnek ez a „hagyománya” folytatódni látszik a regény későbbi szakirodalmában is. Ritoók Judit például 2001-es tanulmányát azzal a kijelentéssel nyitja, hogy „az *Aeneis* nem tartozik a titokzatos irodalmi művek sorába, minden lényeges dolgot tudunk róla”, mivel „ismerjük az írói szándékot, mely a művet létrehozta”, ez pedig nem más, mint „hódolat Augustusnak”.¹³ Ezekhez a gondolatokhoz hasonlók visszhangzanak Kónya Judit 2008-as, Szabó Magda életét és írásművészetét (voltaképpen a kettőt rendszerint összeszova) bemutató könyvében: „Vergiliusnak az Augustus-kori császárság idején írt eposza hódolat volt az uralkodónak: a császár honalapító őst olyan isteni rangú elődnek kellett bemutatnia, hogy annak fénye az utódot is beragyogja”.¹⁴ Még Sinka Annamária 2011-ben írt, az intertextuális viszonyt nagyjúen értelmező tanulmányában is kizárólagosnak látja az *Aeneis*-ben az Augustus császár előtti tisztelgésnek és a római nemzeti ideál megteremtésének a szándékát.¹⁵

Az látszik tehát, hogy *A pillanatról* írt recenziók szerzői az *Aeneist* illetően kész, kapott értelmezési sémákkal dolgoznak, így vajmi kevés figyelmet szentelnek *ténylegesen* az *Aeneis*-nek,

s még inkább az *Aeneis* lezár(hat)atlan értelemhorizontjának, mely önmagában ellene megy annak, hogy egyértelmű, zárt állításokat tegyünk vele kapcsolatban. Az idézett kijelentések azért hagynak hiányt maguk után, mert még csak utalás szintjén sem említik meg az eposz (legalább) kettős értelmezhetőségének lehetőségét, ami a kétezres évekre a nemzetközi *Aeneis*-kutatásban központi helyre, itthon pedig legalábbis ismertté vált.¹⁶ Az *Aeneis* bíráló olvasatának új, speciálisan 20. századi – és az említett Szabó Magda-kritikákon is kitapintható – aspektusa, hogy a vezérelvűséget és birodalmi gondolatot eszmei-ideológiai okokból kifogásolja, részben reakcióként a Mussolini-rezsimben megjelenő, az *Aeneist* kifejezetten profofasiszta műként felmutató propagandisztikus olvasatra.¹⁷ Am az *Aeneis* értelmezéstörténetében nem sokkal később újabb gyökeres fordulat következett: az 1960-as évektől tevékenykedő, Harvard School néven emlegetett amerikai filológusok (és később nem kizárólag amerikai követők) a kompromittált eposzt mintegy rehabilitálták azzal, hogy felmutatták: az augustusi propagandával harmonizáló birodalmi identitás és célelvű történetfelfogás közvetítése mellett (radikálisabb értelmezők

szerint: helyett) az *Aeneis* önmagában hordja ennek az értelemmezőnek az ellentétét, sőt annak többféle variációját is.¹⁸ Sajátos befogadástörténete miatt az *Aeneis*-ről mondani valamit nem pusztán absztrakt poétikai kérdés, hanem magába sűrít sok más (jellemzően kényes, mert ideológiai, politikai) szempontot is, s ennek lenyomata nemcsak *A pillanaton*, hanem a róla írt tanulmányokon is látszik. Ugyanakkor, ahogyan már utaltam rá, nem kizárt, hogy maga a regény indukálja bíráló *Aeneis*-értelmezésével e meghatározott, behatárolt, sőt egyoldalú olvasatot. A meggyőződésem azonban az, hogy éppen az *Aeneis*-re olyannyira jellemző ambiguitás teremti meg az intertextuális átírási lehetőségét.

Nescio quid male numen amicum – a felelőtlen Aeneas?

Ennek bizonyítására tekintsük át azt a szöveghelyet az *Aeneis*-ben, ahol Creusa megjelenik! Ez egyszersmind a regény kiindulópontja: *A fegyver és a férfi* címet viselő első fejezetben, ahogyan a szöveggörnyezetből kiderül, Creusa beszéli el a Trójából való menekülést, s a már említett alapvető cselekménymódosítás, Aeneas megölésének ténye ironikusan visszajára fordítja az *Aeneis* első sorára rájátszó címet is – itt nemcsak hogy nem a férfi, Aeneas használja a fegyvert, hanem ellene használják, ráadásul egy nő.

Creusa az *Aeneis* második énekében, a Trójából való menekülés traumatikus, a római kulturális emlékezetben fontos szerepet játszó epizódjában jelenik meg (*Aen.* II. 705–795). A képzőművészeti alkotásokon is ez az egyik leggyakrabban ábrázolt jelenet – a Dido-történet mellett – az Aeneas-legendából, melynek ikonográfiája is erőteljesen rögzített a római művészetben. Éppen ezért érdekes, hogy az eposz szövege éppen ennél a résznél különösen teret enged a bizonytalanságnak, s így mintha kitenné magát a megkérdőjelezés „veszélyének”. Több klasszika-filológusnak¹⁹ is feltűnt a Trójából való menekülés ábrázolásának zavarossága és ellentmondásossága, melyek közül kétségkívül az egyik legfurcsább mozzanat épp Creusa eltűnése, illetve Aeneas és Creusa kapcsolata, kommunikációjuk milyensége, vagy még inkább ezek hiánya. A hagyományos értelmezés szerint e helyütt tetőzik az eposz középpontjába állított morális érték, a *pietas*: Aeneas, amint vállán édesapját, Anchisest cipeli, fiát, Ascaniust pedig kézen fogva vezeti, e római érték kategória szimbolikus hordozójaként, mintegy megtestesítőjeként jelenik meg.²⁰ A képzőművészetben is közkedvelt epizód ikonográfiája (a gyermek Ascanius esetenkénti, Creusa alakjának pedig jellemző elhagyásával; vö. 1–2. kép)²¹ is egyértelműen azt mutatja, hogy ebben a jelenetben a figyelem a *pietas* jegyében legfőképp Aeneas apja és a házi istenek felé irányul, a feleségének nem jár ki.²² Creusa zavaros eltűnése így rendkívüli módon problematizálja az optimista-heroikus olvasatot: miután Aeneas rendelkezik a menekülés részleteiről,²³ nagy nehezen elindulnak, s mikor már egy ideje haladnak, hirtelen észreveszi, hogy Creusa valahol eltűnt, de már csak a Ceres-templomnál (a szövegrész nagyobb terjedelemben idézve lásd a lapszálon):

*Nec prius amissam respexi animumque reflexi,
quam tumulum antiquae Cereris sedemque sacratam
venimus.*

*S az, hogy esetleg nincs is már meg, ez is csak az ősi,
szent hegynél, a Ceres-templomnál tűnt fel, odáig
rá sem gondoltam.*

Aeneis II. 741–743

A narratív megoldások is erősítik az elbizonytalanító hatást: a menekülés történetét a második énekben Aeneas beszéli el egyes szám első személyben, és a mondottak retorikai megformáltsága és motiváltsága a karthágói hallgatóság, különösképpen Dido meggyőzésének szolgálatában áll.²⁴ Ennek értelmében felmerül az aeneasi narrátor szavahihetőségének, autoritásának kérdése. Az olvasó kétségeit éppen ezért az sem oszlathatja el, amikor Creusa árnya – természetesen továbbra is Aeneas elbeszélése szerint – megjelenik a hős előtt a II. ének végén, és talán túlságosan is készségesen felmenti férjét minden felelősség alól, hangsúlyozva, hogy az istenek döntése miatt kellett meghalnia (II. 776–789; lásd a lapszálon).



2. kép. Iulius Caesar verette ezüst *denarius*. Egyik oldalán Venus, a másikon Aeneas, Anchises és a Palladium (Pallas trójai kultuszszobra) látható. Az érméken ábrázolt motívumok propagandisztikus célokat is szolgáltak. Michael Winckless gyűjteménye

(forrás: www.flickr.com/photos/ahala_rome/8947493412)

Vergilius nyelvhasználata és intertextuális utalásai még erőteljesebben elbizonytalanítják a szövegrészt. A tanulmányok többsége ezzel kapcsolatban két fontosabb allúziót emel ki. Az egyik Hektór és Andromaché párbeszéde az *Ilias* hatodik énekében, mely modellként szolgál a férj és feleség kapcsolatának a háború viszontagságai között való ábrázolására, de itt az ellentétezés technikájával anti-modellé válik, hiszen a homérosi jelenet éppen a meghittséget, az intim házastársi kapcsolatot ábrázolja. A másik a *Georgica* IV. könyvében szereplő Orpheus és Eurydice-jelenet, amelyet az *Aeneis* szövege a *hátratekintés* vagy *hátra nem tekintés* mozzanata révén von be a szövegkörnyékbe – Eurydice esetében a hátratekintés, Creusáéban pedig ennek hiánya (*nec ... respexi, Aen.* II. 741) lesz végzetes.²⁵ A hátratekintés jelentősége abból is látszik, hogy *A pillanat* szövegében is előtérbe kerül. Venus fiának adott utasításai között szerepel, hogy a meneküléskor semmiképp ne nézzon hátra: „Az isteneket Anchises viszi. Nagyon siess, ahogy csak a gyerek bírja, és egyszer se nézz hátra. Creusa majd el fog veszni a ködben” (22).

Úgy tűnik tehát, hogy ez a „gyanús” szövegrész, e nyitott szövegstruktúra minden ellentmondásosságával egy „üres helyet”²⁶ képez a szövegben, melybe a regény elbeszélője beleírhatja saját szövegvariánsát. Ezt az értelmezést követve a cím, *A pillanat* – mely a regény egészen végighúzó motívum is – ezen „üres hely” értelemben is vehető: mintha a *Creusais* elbeszélője megtalálná azt a *pillanatot* (vagyis: lehetőséget) az *Aeneis*ben, amelyben saját hangján, saját történetét megszólaltathatja. A regény szövege többször is reflektál a jelenetben rejlő bizonytalanságra, amikor Creusa Laviniának (aki a gyanakvó befogadó szövegbeli alteregójának is tekinthető) mentegőzik a meneküléssel kapcsolatban:

Hogyhogy kivihetetlen, pláne szaladva? Hát hallatlan vagy, Lavinia, csakugyan elképesztő. Igenis, balommal apámat tartottam, jobbommal meg a kisfiú kezét, ha nem hiszed, nézd meg a tekercseket, a forgatókönyvet, annyira így volt minden, hogy még a jövődőben sem akad majd mást ábrázoló dísz tárgy, festmény vagy szoborkompozíció rólunk. *Creusa hátul lépkedett, és valahogy eltévedt szegény.* Ho-

gyan tévedhetett el, mikor trójai volt, és minden utcát ismert, és ha mi előtte futottunk, ő nyilván ott szaladt közvetlen mögöttünk? Ne bosszants, Lavinia, hát ki látott abban a porban meg zürzavarban, és Creusa sose volt futóbajnok. Kérdezd meg Caietától, ő ismerte gyerekkorától, nem tudott gyorsan szaladni, ne gyere azzal, hogy nekem hármast terhelésem volt, neki semmi, és nem az a felfoghatatlan, hogy mögöttem elmaradt és elpusztult szegény, hanem hogy miért nem ő érkezett elsőnek a Dardán Főkapuhoz, mikor ő volt csomag nélkül, és ő futhatott a legkönnyebben. Miért nem mégy rapszódosznak, hitvesem, lehagynád valamennyit, hát neked nem jobb így, ahogy történt, *hát volnál te a feleségem, ha Creusa nem lesz a görögök áldozata?* Na látod, nem lehettél volna, magad mondod. Akkor...

A pillanat 174–175

Az előbbinél is explicitebb, sőt erősen önreflexív a következő, nem minden iróniától mentes utalás:

Istennő anya, béna atya, kegyes ifjú herceg. Csinos kép vagyunk, Lavinia? A város ég, siralom, halálhörgés, pernye hull a futókra, elől én, a Hérosz, vállamon atyám, mellettem csepp fiam, Iulus, apám gyenge karjában a házi istenek, mögöttünk ibolyaszemű, azóta elhunyt feleségem – *tökéletes téma*, akár írónak, akár képzőművészeknek. Nem vagy elragadtatva, látom. Talán ott a hiba, hogy *nem szabad tökéletesen komponálni*, kell a realitáshoz egy parányi *szabálytalanság*, csak annyi *disszonancia*, mint egy rossz versláb, vagy mondjuk annyi, hogy te csakugyan férjhez mentél, Lavinia, ahogy a jóslatok ígérték, a hozományod csakugyan Itália volt, *de hogyan mentél férjhez és kihez?*

A pillanat 148–149

Nem Szabó Magda az első, aki ebbe az „üres helybe” ír bele: így jár el Ovidius is a *Heroides*ben, méghozzá Dido Aeneashoz írt levelében. A Creusa- és Dido-történet között fennálló párhuzamot a női elhagyatottság motívuma teremti meg, hiszen mindkét esetben Aeneas viselkedésének ellentmondásossága figyelhető meg, mely a nő elhagyásához, végül Aeneas részéről túl késői megbánáshoz vezet.²⁷ A levélben Dido a következőképpen vádolja Aeneast:

*Omnia mentiris, neque enim tua fallere lingua
incipit a nobis, primaque plector ego.
Si quaeras, ubi sit formosi mater Iuli –
occidit a duro sola relicta viro!*

*Árva szavad sem igaz! S nem is engem csapsz be először;
annyi sok áldozatod közt sokadik vagyok én!
S hogyha netán kérdik, hova lett szép Iulus anyja?
Lett a halál a sora, mert elhagyta ura.*

Ovidius: *Heroides* VII. 81–84 (Muraközy Gyula fordítása)²⁸

Ovidius itt egy olyan olvasatot aktivál, amely – mint láthattuk, az ambiguus nyelvezet és a más szöveghelyekre való utalások révén – implicit módon, *potenciálisan*, de benne van már az *Aeneis* szövegében is.²⁹ Mindez ugyanakkor azt is sugallja, hogy nemcsak az *Aeneis*-értelmezés szempontjából ragadhatók meg pár-

huzamok Ovidius és Szabó Magda szövege között, vagyis nemcsak abban lelhetők fel azonosságok, hogy Aeneast hitszegőnek mutatják be már Creusa kapcsán is, hanem a szövegkezelés transzgresszív fogásaiban is.³⁰ Dido ugyanis e megszólalásával azt a benyomást kelti, hogy – ha nem is rögtön, azaz az *Aeneis* szövegvilágán *belül*, de – rájött, hogy Aeneas „megbízhatatlan narrátor” volt az eposz második és harmadik énekében. Ehhez pedig, fikcionális értelemben, szükséges azt feltételezni, hogy Dido – metaleptikus módon – „olvasta” az *Aeneist*. Ez pedig, mint a következő fejezetből kiderül, Creusáról is elmondható.

A pillanat elbeszélője metanarratív kiszólásai alapján szkeptikusan, a „gyanú hermeneutikájával”³¹ olvassa a második ének elliptikus részeit, melyeket a célélvű olvasat azzal magyaráz, hogy Creusa halála dramaturgiaiailag indokolt, mintegy szükséges áldozat az új haza megalapításáért – annak érdekében történik, hogy Aeneas Latiumot hozományként nyerhesse el Lavinia kezével. A regény azonban nem elégszik meg ezzel a magyarázattal, s egy saját változatot, „magánmitológiát” állít a vergiliusi történet mellé. Az *Aeneis*ben a női karakterek sokszor a „domináns” epikus hangban implikált szereplehetőségek, érték kategóriák mellett – vagy ellenében – alternatív hozzáállást, lehetőségeket képviselnek.³² Ez egyúttal azt jelenti, hogy az eposzban kódolva vannak az eltérő, kontrasztív hangok, jelentésrétegek,³³ Szabó Magda regénye tehát csupán „kihangosít” egy ilyet, mely azonban szervesen benne van az eredeti szövegben, s szinte adja is magát. Ám *A pillanat* által közvetített, szubjektív történet nem pusztán variációja akar lenni a római eredetmondának, hanem az eredeti, „igazabb” változat szerepét követeli magának.

Aemulatio – változatok versengése

Ennek, valamint az *Aeneis*hez fűződő viszonyának a közelebbi szemrevételezéséhez látványos példát szolgáltat az a jelenet, amikor a regényben Creusa/Aeneas alvilági élményeit meséli Laviniának. E ponton fontos megjegyezni, hogy bár nem kizárólagosan, de a regény nagy részében Creusa egyes szám első személyű múltidéző narrációját olvashatjuk: formálisan-nyelviileg az egyes szám első személy által létrejövő énben Creusa alakja jelenik meg. Így a regénybeli Creusa elbeszélői megbízhatósága hasonló módon megkérdőjelezhető, mint Aeneasé. Voltaképpen minden felszabadító törekvése ellenére maga is „elnyomóvá” válik, abban az értelemben, hogy Creusa hangja is egyszólamú lesz, mert egyedül ő bír a megszólalás privilégiumával. Ahogyan a szöveggörnyezetből kiderül, csak Creusa hangját halljuk, és a másik jelenlétére is csupán ennek implikációiból, a deiktikus megnyilvánulásokból következtethetünk – ám a tényleges válasz rendre elmarad. Ez a „másik” legtöbbször Lavinia, más helyütt Latinus, Amata vagy épp Turnus. Az elbeszélés ily módon végig elbizonytalanító módon billeg a monologikus és a dialogikus forma között, s mivel a megszólítottak jelenléte végig lebegtetett a szövegben, az olvasóban állandó hiánytapasztalat marad a válaszok elmaradása miatt. Radikalizálva a gondolatot: Laviniával és a többi megszólítottal kapcsolatban eldönthetetlen, hogy nem Creusa tudatának „projekciói”-e.

Ebben a narratív keretben az *Aeneis* emblematikus jelenete, az alvilágjárás is egészen más színezetű – önmagába zárt, múltba ragadt – elbeszéléssé válik. Ám ami a jelen szempontból

még fontosabb, Creusa saját változatát a regényben Latinus udvari költőjeként megjelenő Iopas verziójához képest mondja el, mégpedig úgy, hogy azt folyamatosan megkérdőjelezi, előadóját pedig mintegy provokálja. A vergiliusi Iopas az *Aeneis* első énekében, Dido udvarában jelenik meg; kozmogóniai tárgyú dala (I. 740–747) allegorikusan értelmezve Dido és Aeneas tragikus történetét vetítheti előre.³⁴ *A pillanat* utalásai révén mindez attól válik izgalmas intertextuális játékká, hogy a regénybeli Iopas dalában szereplő történetelemek alapján beazonosítható: hőskölteményének tartalma azonos az *Aeneis* VI. énekével. E helyütt elegendő a Vergilius-szöveg műfordítását idézni:

*Öljetek inkább hét járomszűz tulkot,
ez illik,
s áldozatul kiszemelt bárányt mellé
ugyanannyit.*

Aeneis VI. 38–39

Iopas. Csak azt nem tudom, azt honnan vette, hogy a Szibilla utasítására mindjárt, mihelyt megérkeztünk, *hét járom nem látta tulkot és hét bárányt áldoztunk* Apollónak. Honnan áldoztunk volna [...] *Jó vicc, kétszer hét hibátlan jószág, a megrendelt színben és nagyságban, oltár elé szállítva. Iopas csak tudja, nem?*

A pillanat 208–209

[...] *hajói pedig szöknek zabolátlan, míg Cumae euboeai part-peremére nem érnek. Orral a habnak a had; dobják ki a vasfogu horgonyt, görbe vitorlások tarkállnak a tengeri parton. Ugrik a sok fiatal fürgén a fővenyre: elérték Hesperiat! néhány kovakőnek kezdi kivenni szendergő szikráit, mások a berki vadaknak rejtekeit, vagy a csermelyeket keresik fel az erdőn. Ám kegyes Aeneas a magaslatokat, hol Apollo, és az ijesztő barlangot, hol a szörnyű Sibylla titkos lakhelye van, szemléli; [...].*

Aeneis VI. 1–11

Olyan szépen elzengi, *hogyan szálltam partra Cumae körül, hogyan kerestük meg a Szibillát az isteni parancs értelmében, hogy annál kerekébb, szebben cizellált história nincs is. Iopas nem akárci, van fantáziája, stílusérzéke, miért nem őt hallgatod? Amit ő nem tud, az nyilván meg se történt, vagy nem való hőskölteménybe [...]. Iopas a maga nemében tökéletes, magam is olyanokat tudtam meg saját magamról az*



3. kép. Az Altamura-festő készítette borvegyítő edény (*kalix-kratér*) Trója bukásának jeleneteivel. Kr. e. 470–460 körül. A kráter B oldalán Creusa is szerepel Aeneas és Anchises mögött, elől pedig Ascanius vagy a képében megjelenő Mercurius látható. Museum of Fine Arts, Boston (I. sz. 59.178).

(forrás: www.mfa.org/collections)

énekéből, hogy csak bámultam [...]. Én például tőle értesültem arról, hogy szorgos embereim *ércharapású horgonyt vetettek* a partra a hajókról, és indultak azonnal *ivóvizet keresni, vadat ejteni* a remélt lakomához, *ám én nem tartottam velük*, mert isteni végzés arra figyelmeztetett, hogy *látogassam meg tüstént Apollo jósnőjét, a cumaei Szibillát.*

A pillanat 206–207

A creusai elbeszélő retorikus kérdéseivel ironikus tónusban hivatkozik az udvari költő változatára. Szembeállítja a két változatot, a sajátját átélő- és szemtanú státusza miatt eredendően hitelesebbként mutatja fel: „*Iopas dalából arról értesültem, hogy én és vitéz harcosaim, akik követtek, kövé meredve néztük az áhítatkeltő és félelmes jelenséget, én viszont úgy emlékszem, a hajósaim azonnal elsomfordáltak mellőlem*” (210). Illetve még nyíltabban: „*Az nem igaz, hogy a Szibilla azt mondta volna nekem: drága, isteni ihletésű bajnokom, és az sem, hogy én őt azzal kecsegtettem, renováltatom a barlangot [...]. Hogy megszólított az imám végeztével, azt jól énekle Iopas*” (210–211).

A részletek tematikusan egyértelműen megidéznek az *Aeneis* vonatkozó szöveghelyeit, de Creusa megjegyzései helyenként metaszintre lépnek, s „kommentárrá” válnak: Iopas énekének poétikai megoldásaira is reflektálnak. A Misenus halálával



4. kép. A menekülő Aeneast és Anchisest ábrázoló terrakottaszobor Veiből. Kr. e. 400–350. Róma, Villa Giulia Etruszk Múzeum (l. sz. 40272). (Kárpáti Bernadett felvétele)

kapcsolatban tett megjegyzések esetében jól kirajzolódik ez a tendencia, mert ráadásul az iopasi változathoz társítják a „férfi” írásmódot. A vergiliusi Misenus előbb Hector, majd Aeneas harcostársa, ám halálát az okozza a tengeri út során, hogy dalversenyre kel az istenekkel:

*Triton, mert féltékeny lett, ha ugyan hihető ez,
váratlan belelökte a szirtek közt a habokba.
Támadt is hangos sírás-rívás körülötte!
És kegyes Aeneas is igen zokogott. De Sibylla
mert élő-fából máglyát púpozni parancsolt,
sírvá-serényen eként tesznek s emelik fel az égig.
Aeneis VI. 173–178*

[...] egyébként Iopas szerint nem azért fúlt a vízbe, mert pocsek rossz úszó volt, hanem egy rosszindulatú triton ártó szándékkal belerántotta a tengerbe. Iopasnak vannak megfizethetetlen ötletei, amelyek a tény brutalitását szelíd, ha nem is logikus *melankóliával* árnyékolják, [...] Iopas optikájában [...] van valami *férfiasan lenyűgöző*.

A pillanat 214

A Creusa által mondottak áttételesen akár az *Aeneis*re is vonatkozathatók – sőt a rendkívül szembetűnő azonosságok mintha éppen felhívásként volnának olvashatók arra, hogy Iopas énekét azonosítsuk az *Aeneisszel* (egész pontosan annak a regényben konstruált változatával), Iopast magát pedig egyfajta Vergilius-alteregónak fogjuk fel. Ez a gesztus az *Aeneis* érzékeny olvasatáról tanúskodik, hiszen a vergiliusi Iopással kapcsolatban is felmerült annak a lehetősége, hogy bizonyos értelemben „vergiliusi” dalnokot lássunk benne. Iopas természetfilozófiai tárgyú énekének összefoglalója ugyanis az *Aeneis* I. énekének végén látványosan felidézi (nem utolsósorban két sor szó szerinti megismétlésével: *Geo.* II. 481–482 = *Aen.* I. 745–746) a *Georgica* második énekében olvasható részletet, ahol a költő azt állítja, hogy legszívesebben természetfilozófiai költeményt alkotna, ám (egyelőre) meg kell elégednie a mezőgazdasági témával (*Geo.* II. 475–494). Ha filozófiai tankölteményt végül nem is írt, Iopas tankölteményeként azért „elrejtett” egyet az *Aeneis*ben.³⁵

Az alvilágjárás Iopas/Vergilius által elbeszélte változatról, vagyis az *Aeneis*ről Creusa által mondottak nemcsak „kommentárokként”, hanem akár glosszaként is érthetők: egyrészt metaforikusan a ‘lapszéli jegyzet’ értelmében – hiszen mintha *A pillanatban* megismert verzió az *Aeneis* „mellé íródna” –, másrészt kritikai élük miatt az újabb kori, ‘bíráló írás’ jelentésáryalatban is.³⁶ Ennek fényében a túlinterpretálás gyanúja nélkül érthető az antik eposz hagyományosan mindentudónak tekintett narrátorára tett ironikus célzasként a következő: „Ezt nem mondta Iopas? Ő se *mindentudó*, gyermek” (213). Ugyanakkor Creusa mintha mégsem vitatná el az eltérő variánsok egymás melletti létjogosultságát – erre utalhat, amikor így szól Laviniához: „mindennek [...] aszerint lesznek *variációi*, hogy ki fogalmazza meg a tényeket. Iopasnak megvan a históriája, szép, kerek, izgalmas, érdekfeszítő, használd, ha akarod. Én elmondhatom, amit én tudok, *ha én kellek neked*” (217–218).

Nosztalgia és nőiség – Trója és Creusa

Ez a kettősség határozza meg a pretextushoz való viszonyulást általában is. Egyfelől úgy tűnik, hogy *A pillanat* a főszereplő cseréjének gesztusával az *Aeneis* szubverzióját hajtja végre. Ugyanakkor például a regényben is jelen lévő eposzi kellékek (*invocatio*, *epitheton ornansok* stb.) mindamelllett, hogy a műfaji játék részei, a két szöveg közötti kapcsolódási pontokat teremtik meg; olyan markerek, amelyek mindvégig az eposz műfaji kódjára emlékeztetik az olvasót. A regény vége felé egyre intenzívebbé válik a prózaritmus is, amely pedig az eposz metrikus lüktetését idézi meg, s így az érzékek terén is emlékeztet nemcsak a két mű és műfaj kapcsolatára, hanem átjárhatóságára is.

Ezekon kívül Szabó Magda regénye többé-kevésbé híven követi az *Aeneis* szűzségét, s ezért nem kínál fel radikálisan eltérő változatot a vergiliusi helyett – a legfőbb történeteleme, a trójaiak honalapításának tényén sem változtat, inkább csak Creusa/Aeneas eltérő perspektívájából, szubjektív hangvételeiben mutatja be.³⁷ Egy kitüntetett szöveghelyen, mégpedig a regény befejezésében azonban mégis erőteljes tematikus változtatást fedezhetünk fel a legszembevetőbb módosítás, a főszereplő lecserélése mellett. Szabó Magda változatában Creusa/Aeneas tárgyalást folytat a rutulusok vezérével, Turnusszal, s miután békét kötnek, a többi nép is szövetségese lesz, vagyis az *Aeneis* rendkívül problematikus és vitatott befejezése – a harcok kiújulása és Turnus megölése –, ha mégoly zavarba ejtő, már-már groteszk módon is, „pacifikálódik”. Amikor Creusa úgy véli, már mindent elrendezett, s nyugodtan fiára, Iulusra hagyhatja az újonnan megszületett birodalom kormányzását, visszavonul – megszervezi saját halálát, pontosabban szólva: apoteózisát. Valójában azonban – s ez a lényegi mozzanat – visszatér Trójába. Titokban, éjjel indul el, s előtte egyetlen emberrel találkozik: épp „főellenségével”, Turnusszal. Nem alakul ki jelentősebb harc a rutulusokkal, s Creusa Aeneasként nem öli meg Turnust, sőt – mindezt tetézve – éppen őt nevezi ki Iulus mellé Alba Longa társuralkodójává, s Laviniát is ráhagyja feleségül.

A *pillanatban* a régi otthon, Trója mint az emlékek térbe-lesülése jelenik meg: a creusai elbeszélés a legtöbb helyen a trójai múlt visszaidézésére irányul. Nem a kronológia, az események időbeli egymásutánja, hanem a metaforizálódott város, Trója szervezi a narratívát, minden a város és a hozzá fűződő múlt körül forog, így gravitációs erőként működik mind az emlékezés mechanizmusában, mind az emlékeket elbeszélő narratívában.³⁸

Vergiliusnál Aeneas az alvilágban számára személyesen is fontos és érzelmileg felkavaró személyekkel találkozik (ilyen például Palinurus, Dido, Anchises), apja azonban a római jövő kiemelkedő személyiségeit is felvonultatja előtte (*Aen.* VI. 756–886). Ezzel szemben *A pillanatban* Creusa csakis a múlt traumatikus tapasztalatait éli át újra az alvilágban, voltaképpen semmi újat, a jövőre vonatkozó, biztató képet nem lát: látomásai a trójai életről, Trója pusztulásáról, a menekülés viszontagságairól, a karthágói tragédiáról szólnak. *A pillanatban* így az alvilág nem a revelatív élmények színtere, hanem „a traumák feledhetetlenségének és a boldogság visszahozhatatlanságának átélése” (233). Ezért a regény végén a Trójába való visszatérés az újírás lényegét érinti, amennyiben nem pusztán cselekménymódosítás, hanem eltérő szubjektum- és időfelfogásról tanúskodik. A regényszövegben több utalás is arra enged következtetni, hogy Creusa identitása és Trója között metaforikus viszonyt tételezzünk. E helyütt elég egyetlen látványos példát kiemelni. Creusa így szól, amikor visszatér Trója romjai közé: „most visszaveszem önmagammat, anyám, és visszaveszem Tróját” (284). Az ehhez hasonló utalások finoman készítik elő a Trójába való visszatérést, mellyel Creusa megpróbálja visszaszerezni múltját és „korábbi”, női identitását, de erre csakis azután tehet kísérletet, miután férfiként szimbolikusan meghalt, s visszavonult a hatalomtól. Ám a regény végkicsengése alapján kérdéses marad, hogy ez sikerült, sikerülhet-e. Creusa visszatérése a szövegben narratív váltással jár: egy harmadik személyű narrátor veszi át tőle a szót, s ez

az eltávolító gesztus mintha kimerevitené, s személyes hangjának megszűnésével megfoghatatlan, mitikus alakká válna. A regény szövege ekkor már statikus figuraként, sőt archetípusként ábrázolja Creusát Trójában a vele együtt visszavonuló öreg szolgálóval, Panthusszal és a dajkával, Caietával együtt, de az állandóan ismétlődő tevékenységek egyszersmind mániára is utalnak: „Parton játszik a vén, kavicsot gyűjt, rakja halomba, főz, sürol Caieta, partot véd Creusa királynő. *Mindig ez látszik, egy nagy kép, három alakkal*, rom közt váz meg öreg meg még valaki, aki jár-kél, és nagy szürke kutyák kullognak csendben utána” (311).

Az *Aeneis*ben a Trójába való visszatérés lehetősége, a nosztalgia érzése a célelvű olvasat fényében gátló, hátráltató tényezőként, a *fatum* által előírt küldetés alternatívájaként jelenik meg. A vágyott visszatérés lehetetlenségére világít rá szimbolikusan a buthrotumi jelenet a harmadik énekben (III. 290–355), ahol Helenus és Andromache afféle „Trója-skanzent”³⁹ épít fel, melyet az elbeszélő közvetlenül a holtak földjeként, metaforikus alvilágként ír le.⁴⁰ Buthrotum városa az „új” otthon alapításának egy variációjaként áll Aeneas előtt, ám ez az otthon csak látszólag új, valójában az egykori város kísérteties utánnomata, mely mindig szükségszerűen arra emlékeztet, hogy valami *helyett* létezik.⁴¹ Így a *fatum* által irányított cselekmény szempontjából Buthrotum a pseudo-újrakezdést jeleníti meg, s bár erős affektív hatást gyakorol Aeneasra, mégis ellenpéldává válik: azt a „tanulást” hordozza, hogy az új haza nem lehet Trója másolata, hiszen Trója fogalmába már kitörölhetetlenül beleíródott elpusztításának eseménye.⁴² Trója így a régi formájában folytathatatlan – valós újrakezdésre, s nem a múlt kényeseres újrajátszására van szükség. Nem mellékes tény, hogy e buthrotumi epizódban is (legalábbis részben) egy női szereplőhöz, Andromachéhoz kapcsolódik a múlt mániákus folytatásának igénye. Az ő karakterében jelenik meg leglátványosabban a múltban megrekedt tudat és az általa „torzított” érzékelés. Aeneas (s vele az olvasó) eleve özvegyi mivoltában, elhunyt férje, Hector sírjánál látja meg, majd amikor Andromache is észreveszi Aeneast, rögtön Hectorra gondol, őt keresi:⁴³

*Verane te facies, verus mihi nuntius adfers,
nate dea? vivisne? aut, si lux alma recessit,
Hector ubi est?*

*Hús-vér testben, az élet üzen veled, ég fia? és élsz?
Vagy ha a kedves napfény már nem süt neked, akkor
mért nem Hectort látom?*

Aeneis III. 310–312

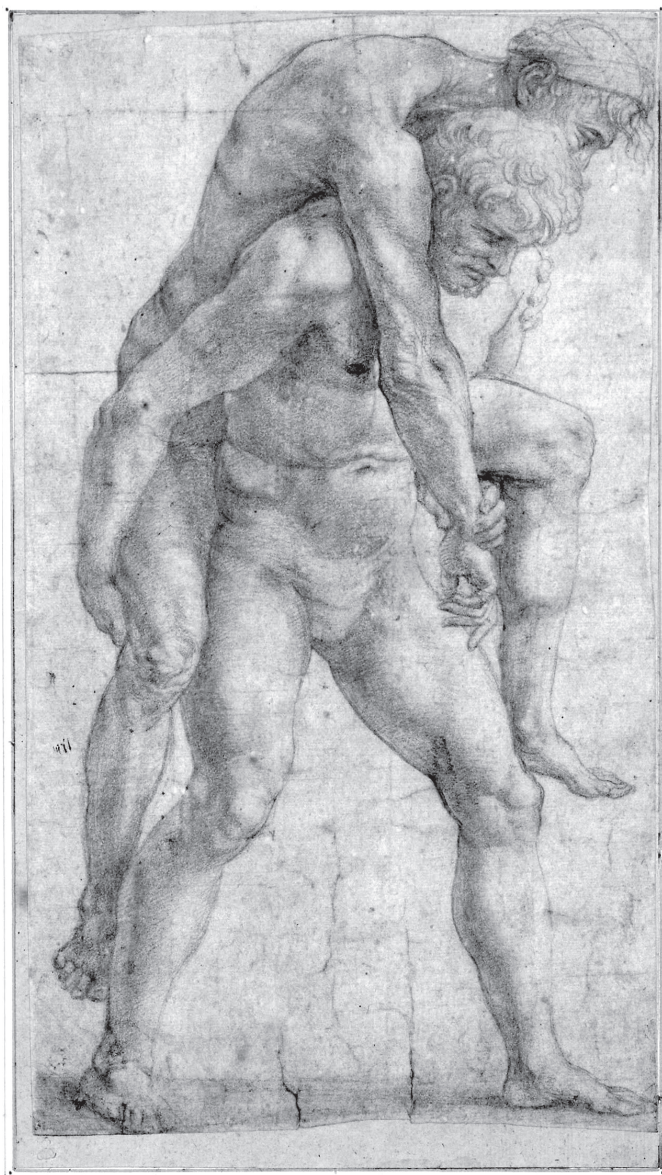
Aeneast meglátva, illetve Creusáról érdeklődve Andromache csupán asszociál Hectorra, viszont a búcsúzáskor – amikor nyíltan és kizárólagosan Hector feleségeként is definiálja magát – Ascaniusban már konkrétan saját elveszített fiát, Astyanaxot látja:

*accipe et haec, manuum tibi quae monimenta mearum
sint, puer, et longum Andromachae testentur amorem,
coniugis Hectoreae. cape dona extrema tuorum,
o mihi sola mei super Astyanactis imago.*

*Vedd, kedves kicsikém, e kezem-munkáit örökbe,
hogy tanusítsák, mint szeretett Hector neje mindig,
Andromache. No, vegyed rokonod végső adományát,
ó, te, ki Astyanaxomnak vagy egészen a mása.*

Aeneis III. 486–489

A *pillanat* végén tematizált visszatérés esetében úgy tűnik tehát, hogy a regény egy olyan lehetőséget valósít meg, amely a vergilusi szövegnek is dilemmája, újra meg újra középpontba helyezett kérdése.⁴⁴ A *pillanat* befejezése megengedi (sőt mintha szuggerálná is) azt az értelmezést, hogy egy szubjektív, s ezért „igazabb” Aeneas-történet, a *Creusais* beteljesíti a visszatérésnek az *Aeneis*ben is mindvégig lappangó vágyát, amely miatt Aeneas maga is folyamatosan vívódik a múltja és nosztalgikus érzései, valamint a jövőre irányuló küldetése között.⁴⁵ Másképpen fogalmazva: a regény befejezése is a



5. kép. Raffaello vörös krétarajza az idős Anchisest vállán cipelő Aeneasról (1514 körül). Bécs, Albertina Múzeum

(forrás: www.commonswikimedia.org)

hagyomány helyreállítására irányul, azonban egyúttal maga is rámutat, hogy az egykori otthonba való visszatérés nem azonos a múltba való visszatéréssel. A *pillanat* végén kirajzolódó Trója-kép ugyanis már aligha hasonlít a régi, minden hibájával együtt is idillikus, mert idealizált Trójára, amelyet a creusai elbeszélő annyiszor megidéz. Trója immáron rom, amely éppen a hiány által emlékeztet a régre – töredékesen megmarad benne az egykori város, de sajátos struktúra szerint átrendeződve.⁴⁶ Ez a viszony pedig párhuzamba állítható Creusa identitásával, amelybe a meneküléskor, Aeneas megölésének és szerepe felvételének ominózus pillanatában végérvényesen beleíródott az aeneasi identitás is. Így e befejezés voltaképpen a buthrotumi jelenethez hasonlóan a múlt folytathatatlanságára, a régi városba és az identitás „korábbi” állapotába való visszatérés lehetőségére mutat rá.

Összegzés

A *pillanat* szövegén érződik, hogy Vergilius műve markáns szembehelyezkedésre, majd hógynem tabudöntögetésre készíti, s az elbeszélők metatextuális megnyilvánulásaiából a szubverzív szándéka rajzolódik ki mindenféle hatalmi konstrukciót illetően. Ez indokolhatja a regény tendenciózus *Aeneis*-olvasatát, mely szerint az eposz mint a politikával áthatott, tehát valamiképpen eredendően „hamis”, elnyomó narratíva alapváltozata jelenik meg. Az irodalom általában véve is mint manipulatív beszédmód, mint a hatalmi diskurzus része jelenik meg – ez rajzolódik ki a Iopas-részlet kapcsán idézett elbeszélői utalásokból, valamint a következő, sokszor idézett részletből is: „Ha valaki költő idillnek meri ábrázolni az életet, és azt írja, dicső vállalkozás volt a trójai háború, a vitézek pedig mindkét oldalon a világ példaképei, magatartást diktáló csodálények, kilógtatom hálóban valami szirtfokon, mint Cassandrát az anyja. Nekem ne legyen boldog és világoskék az irodalom, hanem fekete, mint az alvadt vér, hazudni bárki tud honorárium nélkül is, de aki pénzt vesz fel érte, az igazat beszéljen” (154).

Azonban lehetséges olyan felfogás, amely szerint minden lázadó gesztusban „eleve” kódolva van, hogy szükségszerűen affirmálja is azt, amit felülmíri kíván. Vagyis a szembehelyezkedés mellett a *pillanat* sem tudja megtagadni önnön hagyományba ágyazottságát, pretextusához kötöttségét, s csakis az *Aeneis*hez képest, azt állandó kiindulási és viszonyítási pontként kezelve tud megszólalni. Bár Szabó Magda regénye mintegy kimerévíti az *Aeneis*t – mivel elsősorban az augustusi olvasat keretében, a hatalmi diskurzus részeként kezeli –, mégis része gazdag értelmezési hagyományának; e tény pedig éppen az *Aeneis* nyitottságát, újraértelmezhetőségét igazolja.

Jegyzetek

Köszönettel tartozom Kozák Dánielnek a tanulmány megírásához nyújtott segítségével, továbbá Dánél Mónikának és Dobos Barnának. A latin nyelvű *Aeneis*-részletek a Mynors-féle kiadást követik (Oxford, 1969). A *pillanatról* vett idézetek oldalszámai az első kiadásra (Magvető, 1990) vonatkoznak.

- 1 Spivak 1990, 225; magyarul idézi Szamosi 1996, 427.
- 2 Eredeti megjelenés az NDK-ban: Wolf 1983; magyar kiadás: Wolf 1986.
- 3 Eredeti megjelenés: Atwood 2005; magyar kiadás: Atwood 2007.
- 4 Találón használja kritikájában Bazsányi Sándor a „perújrafelvétel” szót a regény helyreállító gesztusainak leírására (Bazsányi 2007, 85–87).
- 5 Az epikus főhős mellett háttérbe szorult szereplők, Pénélopé, Télemachos és Télegonos nézőpontja és története kerül előtérbe Márai Sándor *Béke Ithakában* című regényében is. Noha a női szempont ott is megjelenik, csupán egy az alárendelt szereplők (a feleség, a fiú és a másik nőtől született fiú) nézőpontjai közül. Az új „ítélet” igénye helyett (vagy mellett) Márai regénye ezáltal a történetek mindig és eleve többszörös elbeszélhetőségét állíthatja középpontba.
- 6 Az Aeneas-legenda alakulásáról Rómában lásd pl. Bremmer–Horsfall 1987.
- 7 Eszkiesz istennő teljességgel Szabó Magda elmeszüleménye, ugyanakkor a regénybeli, igencsak megrostált és pellengérré állított isteni világ legfontosabb szereplője – ezt az is jelzi, hogy az elbeszélő epikus invokációja is neki szól. Nemcsak aitológiai mítoszt kreaálja meg a regényszöveg (hogy ti. ő Venus véletlen folytán született ikertestvére), hanem nevének „etimológiáját” is implikálja: „Panthus az elbeszélés e pontján letérdelt a földre, elővette viasztábláját, és leírta nagy, jól olvasható betűkkel, mit kiáltottak és kérdeztek a mennylakók és a nagy halak és a fellegek és mindenki. EZ KI EZ? – olvasta Iulus és a hercegnő: EZ KI EZ? [...] Közben a világ körben csak zúgott, és folyton csak azt kérdezte, amit Panthus a viasztáblára írt, és a világ szájából a kérdőszavak összeálltak névvé, és bár ezt így senki sem fogalmazta meg, hirtelen mindenki tudta, hogy a nem kívánt isteni hasonmásnak van már neve, ő – Panthus a táblára hajolt, és most már egybeírta a kérdőszavakat: Eszkiesz istennő.” (85.) A név végződése a „görögösítő” -esz/-ész képzőt is visszahangozza, ám az *Aeneis* egy konkrét szöveghelyére is reflektálhat. A második énekben Aeneas – éppen Creusa eltűnésével kapcsolatban – így szól: *hic mihi nescio quod trepido male numen amicum / confusam eripuit mentem* („ekkor eszem melyik isten orozta ki, rosszat akarva, / balga fejemből, nem tudnám,” *Aen.* II. 735–736; erről lásd részletesen később). Persze e megszólalást gyakran értelmezik úgy, hogy Aeneas „egyszerűen” elhárítja a felelősséget önmagáról, de akár az is elképzelhető, hogy Eszkiesz istennő neve e konkrét szöveghelyre is rájátszik.
- 8 Lásd pl. Erdődy 2002, 24: „A központi hősnő a legtöbb regényében kulcsfontosságú: különböző formákban mindenütt organizátori, forma-alakító szerepet kap. [...] Leegyszerűsítve a törvényszerűséget, mondhatnánk úgy is, hogy elsősorban a hősnőn áll vagy bukik mindegyik Szabó Magda-regény.” Bár Creusa épp a „szerepcsere” dramaturgiai fordulópontjánál tűnik sebezhetőnek, mivel hezitál – ekkor a dajka, Caieta veszi át a vezetést: „Kezem-lábam reszketett, most fogott el az iszonyodás, ami vívás közben nem tudott aktivizálódni. *Életemben először öltem embert.* [...] A hajó és a ránk bízott honalapítás! És anyósom, aki elevenen eléget, vagy mit tudom én, mit talál ki. És egyáltalán, az egész helyzet. Hát megőrültem én, hogy megengedtem Caietának, hogy *rám adja Kegyesatya páncéltözetét? Ki hiszi el rólam, hogy ő* *vagyok én,* csak éppen kicsit megváltoztam az ostrom alatt. És mit mondok a gyerekeknek? *Kiszállt belőlem minden erő,* leereszkedtem a kapu melletti nagy köre” (28–29; *A pillanatról* vett idézetekben a kurzív kiemelések itt is és a továbbiakban is tőlem valók).
- 9 Lengyel 1990.
- 10 Simon 1991, 65.
- 11 A szerző ugyanis ebből vezeti le a következő megállapítását: „[...] s ez által értelmezhető a regény – nem is annyira az eposz műfajának, mint inkább a benne és általa kifejeződő eszményítő írói szemléletnek – paródiajaként, illetve a közép-kelet-európai »pártos énekek« persziflázsaként”, még akkor is, ha rögtön ezt követően árnyalja állítását (Simon 1991, 66).
- 12 További fontosabb recenziók *A pillanatról* a megjelenését követően: Kabdebó 1990; Lengyel 1990; Tarján 1990; Szentesi 1991.
- 13 Ritoók 2001, 52. E gondolat mögött az *Aeneis* késő antik kommentátorának, Serviusnak a szavai sejlenek fel (még ha ez Ritoók Judit részéről nem is volt szándékolt), aki szerint „Vergilius szándéka, hogy Homérost imitálja, illetve hogy ősein keresztül Augustust dicsőítse” (*intentio Vergilii haec est: Homerum imitari et Augustum laudare a parentibus*, Servius in *Aen.* prooem.).
- 14 Kónya 2008, 198.
- 15 Sinka 2011a, 268. Ez a gondolat a szerző disszertációjában is megjelenik: Sinka 2011b, 102.
- 16 E tendencia szemléltetésére két hazai kötetet lehet kiemelni: Ferenczi 2005; Ferenczi 2010.
- 17 Ferenczi 2010, 8–9.
- 18 Eleinte jellemzően duálisan képelték el az *Aeneis* elbeszélői hangjait: Parry 1963 „privát” és „nyilvános” hangról beszél, Putnam 1965 pedig augustusi és Augustus-kritikus réteget különít el. Parry rendszerét fejleszti tovább Lyne 1987, az *Aeneis* „fő” szólomával nem egy ellentétes szólamot állítva szembe, hanem további szólamokat („further voices”).
- 19 Lásd pl. Perkell 1981; Lyne 1987, 150 sk.; Hughes 1997.
- 20 Grillo 2010, 43.
- 21 Az *Aeneis*ben viszont Ascaniusnak mindenképp fontos szerepe van a hármas (férfiági) generációs kompozícióban: *mihi parvus Iulus / sit comes, et longe servet vestigia coniunx* („mellettem más ne legyen, csak Iulus, / nőm az uton nyomomat kicsikét lemaradva kövesse”, II. 710–711).
- 22 Grillo 2010, 48.
- 23 Ennek az elrendezésnek a Creusára vonatkozó részéhez (*longe servet vestigia coniunx*) és a szöveghely problematikusságához lásd Thomas 2001, 214–218.
- 24 Ehhez lásd Powell 2011.
- 25 Grillo 2010, 50. Lásd még Gale 2003; Hughes 1997; Briggs 1979. További érdekesség, s még szorosabb kapcsolatot von a két történet között, hogy a hagyományban a Creusa név a későbbi, Aeneas felesége korábban Eurydica néven volt ismert (Ganiban 2008, 105).
- 26 A terminust az Iser által használt értelemben alkalmazom, aki így ír: „Ha a szöveg [...] kombinációk rendszere, akkor az azokat megvalósító olvasó számára is biztosítania kell helyet ebben a rendszerben. Ezt a feladatot látják el az üres helyek, amelyek mint kihagyások az olvasó által betöltendő szöveghelyeket jelölnék” (Iser 1996, 249).
- 27 Lyne (1987, 167–175) ezt „too-late phenomenon”-nak nevezi. A két történet közötti párhuzamosságra Perkell (1981, 202 sk.) is felhívja a figyelmet.
- 28 A latin *durus* (itt nagyjából ‘keményszívű’) jelző még inkább hangsúlyozza Aeneas érzéketlenségét.
- 29 Thomas 2001, 78–79; lásd továbbá Grillo 2010.
- 30 A *Heroides* példáján túl Ovidius másik művének, a *Metamorphoses*nek egy jelenete is izgalmas adalék lehet a Szabó Magda-

- Ovidius-párhuzamhoz. Philip Hardie szerint ugyanis a *Metamorphoses* harmadik és negyedik könyvében Cadmus és a thébaiak története folyamatosan utal az *Aeneis*re, sőt, voltaképpen az első „anti-*Aeneis*” – noha persze egészen máshogyan, mint ahogyan *A pillanat* ellen-*Aeneis*ként érthető. Mint ilyen, az ovidiusi történet Lucanus *Bellum Civile*, illetve Statius *Thebais* című eposzának előfutára (Hardie 1990).
- 31 Vö. Ricœur 1998.
 32 Nugent 1999, 270.
 33 Vö. Keith 2000.
 34 Lásd Putnam 1998, 52; Tamás 2005, 80–81.
 35 Tamás 2005, 77–78, további szakirodalommal.
 36 E filológiai metaforák szándékoltak – a regény újíró gesztusai számos helyen az antik szövegek mediális meghatározottságára is rájátszanak, pl. a regényhez mellékelt fiktív lexikonszócikkben, amely *A pillanat* szövegét egy a kánon szélére szorult szerző, a Szabó Magda nevére visszhangzó M. Sartorius Saboas majdnem elveszett, töredékes műveként tünteti föl.
 37 Ez Jolanta Jastrzębska 2010 értelmezésének konklúziója is.
 38 Trauma és nosztalgia pszichológiájáról Pintér 2014, 128 megállapítja, hogy „a trauma és nosztalgia [...] képessé válhat egy *nem múltó jelen* létrehozására: a fenomének a szubjektum időbörtönévé válhatnak” [kiemelés az eredetiben – K. B.]. Mintha a saját múltjába zárt Creusa ezt az állapotot is színre vinné elbeszélésében.
 39 A kifejezést Ferenczi Attila nyomán használom.
 40 A buthrotumi epizódról lásd Quint 1982. Krupp József is foglalkozik a jelenettel az *Aeneis*, a nosztalgia és a filológia viszonyáról írott tanulmányában, s Buthrotumot a múlt *simulacrum*ának nevezi, amelynek létmódját a reprodukció, a rekonstrukció és a replika, vagyis az utánzat kulcsfogalmai határozzák meg (Krupp 2017, 44).
- 41 Ezt a hiányt mikroszinten Hector sírjának, pontosabban kenotáfiumának üressége is példázza és magába sűríti (vö. *Hectoreum ad tumulum* [...] *inanem*, III. 304); vö. Quint 1983, 32.
 42 Ezzel összefüggésben Trója a római költészetben gyakran mint az abszolút hiány jelenik meg. Ehhez, illetve Catullus 68. és 101. *carmen*jének, valamint az *Aeneis*nek az intertextuális kapcsolatához lásd Somfai 2016.
 43 Később Andromache Ascanius kapcsán Creusáról is érdeklődik, de meggyőző Bettini (1997, 15) állítása, mely szerint Creusa is azért fontos számára, mert Priamus lányaként Hector testvére volt. Jellemző módon a következő gondolatban Andromache ismét Hectorhoz tér vissza: *ecquid in antiquam virtutem animosque virilis / et pater Aeneas et avunculus excitat Hector?* („S mondd, ugye ősi erényben, bátorságban előtte / Aeneas atya és... Hector nagybátya a példa?”, III. 342–343).
 44 Vö. Quint 1983.
 45 Glenn W. Most nyomán Krupp (2017, 44) kifejti, hogy az I. ének bő egy sorának szinte szó szerinti, de erősen eltérő vonatkozásban való megismétlése a VIII. énekben arra is rámutat, hogy Aeneas szükségszerű változáson megy keresztül, mely során a nosztalgiát felváltja a felejtés, s így lehetővé válik a trójai múlton való túllendülés és a honalapítás.
 46 Simmel (2009, 161) így ír a romról: „A rom az életnek az a színtere, amelyről kivonult az élet – mindez azonban nem pusztán negatívum vagy odagondolt dolog [...] Hanem arról van szó, hogy az élet a maga gazdagságával és fordulataival valaha itt lakott – ez a közvetlenül szemléletes jelen. A rom megteremti az elmúlt élet jelenbeli formáját, mégpedig nem a tartalom vagy a maradvány alapján, hanem a múlt mint olyan révén.” Az ókori romok témaköréhez lásd az *Ókor* 2016/4. tematikus számát.

Bibliográfia

- Atwood, M. 2005. *The Penelopiad. The Myth of Penelope and Odysseus*. Edinburgh. Magyar kiadás: *Pénélopeia*. Ford. Géher I. Budapest, 2007.
- Bazsányi S. 2007. „Perújrafelvétel. Margaret Atwood: *Pénélopeia*”: *Műút* 52/2, 85–87.
- Bettini, M. 1997. „Ghosts of Exile. Doubles and Nostalgia in Vergil's 'Parva Troia'”: *Classical Antiquity* 16, 8–33.
- Bremmer, J. – Horsfall, N. 1987. „The Aeneas-Legend from Homer to Virgil”: Uők: *Roman Myth and Mythography*. Institute of Classical Studies Bulletin Supplement 52. London, 12–24.
- Briggs, W. W. 1979. „Eurydice, Venus and Creusa. A Note on Structure in Virgil”: *Vergilius* 25, 43–45.
- Erdődy E. 2002. „Realista hagyomány és belső monológ Szabó Magda műveiben”: Aczél J. (szerk.): *Salve scriptor! Tanulmányok, esszék Szabó Magdáról*. Debrecen, 20–32.
- Ferenczi A. (szerk.) 2005. *A rejtélyes Aeneis*. Budapest.
- Ferenczi A. 2010. *Vergilius harmadik évezrede*. Budapest.
- Gale, M. R. 2003. „Poetry and the Backward Glance in Virgil's *Georgics* and *Aeneid*”: *Transactions of the American Philological Association* 133, 323–352.
- Ganiban, R. T. 2008. *Vergil: Aeneid 2*. Indianapolis.
- Grillo, L. 2010. „Leaving Troy and Creusa. Reflections on Aeneas' Flight”: *Classical Journal* 106, 43–68.
- Hardie, P. 1990. „Ovid's Theban History. The First 'Anti-Aeneid'”: *Classical Quarterly* 40, 224–235.
- Hughes, L. B. 1997. „Vergil's Creusa and *Iliad* 6”: *Mnemosyne* 50, 401–423.
- Iser, W. 1996. „Az olvasás aktusa. Az esztétikai hatás elmélete” (ford. Hárs E.): Kiss A. A. – Kovács S. – Odorics F. (szerk.): *Testes könyv* I. Szeged, 241–265.
- Jastrzębska, J. 2010. „Modern női identitás antik köntösben. Szabó Magda *A pillanat* című regénye”: Jankovics J. – Nyerges J. (szerk.): *Irodalom, nemzet, identitás*. Budapest. 298–302.
- Kabdebó L. 1990. „Két mai regény. Klasszikus álmok”: *Magyar Nemzet* 53, május 19, 9.
- Keith, A. M. 2000. *Engendering Rome. Women in Latin Epic*. Cambridge.
- Kónya J. 2008. *Szabó Magda. Ez mind én voltam...* Budapest.
- Krupp J. 2017. „A fájdalom visszatérése. Az *Aeneis*, a nosztalgia és a filológia”: *Ókor* 16/1, 41–51.
- Lengyel B. 1990. „Ellen-*Aeneis*. Szabó Magda: *A pillanat*”: *Kortárs* 34/9, 155–158.
- Lyne, R. O. A. M. 1987. *Further Voices in Vergil's Aeneid*. Oxford.
- Márai S. 1952. *Béke Ithakában*. London.
- Nugent, S. G. 1999. „The Women of the *Aeneid*. Vanishing Bodies, Lingering Voices”: C. Perkell (szerk.): *Reading Vergil's Aeneid*. Norman, 251–270.
- Parry, A. 1963. „The Two Voices of Virgil's *Aeneid*”: *Arion* 2, 66–80.
- Pintér J. N. 2014. *A nem múltó jelen. Trauma és nosztalgia*. Budapest.
- Powell, J. F. G. 2011. „Aeneas the Spin-Doctor. Rhetorical Self-Presentation in *Aeneid* 2”: *Proceedings of the Virgil Society* 27, 184–202.
- Putnam, M. C. J. 1998. *Virgil's Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*. London – New Haven.

- Quint, D. 1982. „Painful Memories. *Aeneid* 3 and the Problem of the Past”: *Classical Journal* 78, 30–38.
- Ricoeur, P. 1998. „Az interpretációk konfliktusa” (ford. Martonyi É.): Fabinyi T. (szerk.): *Ikonológia es Műértelmezés 3. A hermeneutika elmélete*. Szeged, 139–150.
- Ritoók J. 2001. „Egy régít számon kérő új. Szabó Magda: *A pillanat*”: *Iskolakultúra* 11/1, 52–58.
- Simmel, G. 2009. „A rom” (ford. Teller K.): *Árgus* 19/1–2, 154–161.
- Simon Z. 1991. „Szabó Magda: *A pillanat*”: *Alföld* 42/7, 65–68.
- Sinka A. 2011a. „A különbözőség és az azonosság intertextuális alakzatai Szabó Magda *A pillanat* című regényében”: Fenyvesi K. (szerk.): *Átmenet és különbözőség*. Kolozsvár, 265–275.
- Sinka A. 2011b. *Az intertextualitás megjelenési formái és interpretációs lehetőségei Szabó Magda Régimódi történet és A pillanat című regényében*, Szeged (doktori disszertáció).
- Somfai P. 2016. „*Commune sepulcrum*. Trója »catullusi« emlékezete Vergilius *Aeneis*ében”: *Ókor* 15/4, 35–41.
- Spivak, G. C. 1990. „Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value”: P. Collier – H. Geyer-Ryan (szerk.): *Literary Theory Today*. Ithaca, 219–244.
- Szamosi G. 1996. „A posztkolonialitás”: *Helikon* 42, 415–429.
- Szentesi Zs. 1991. „Szabó Magda: *A pillanat*”: *Kritika* 20/6, 37.
- Tamás Á. 2005. „Az istennő, a királynő, a hős és a művészek. A karthágói Iuno-templom olvasatai az *Aeneis* I. énekében”: Ferenczi A. (szerk.): *A rejtélyes Aeneis*. Budapest, 47–86.
- Tarján T. 1990. „Föld, föld. Szabó Magda: *A pillanat*”: *Népszabadság* 48, szeptember 21., 11.
- Thomas, R. F. 2001. *Virgil and the Augustan Reception*. Cambridge.
- Wolf, C. 1983. *Kassandra. Vier Vorlesungen, Eine Erzählung*. Berlin. Magyar kiadás: *Kassandra*. Ford. Gergely E. Budapest, 1986.

SZILÁGYI JÁNOS GYÖRGY ÖSZTÖNDÍJ

2016-ban örömmel számoltunk be róla az *Ókor* hasábjain is, hogy a Szépművészeti Múzeum ösztöndíjat alapított Szilágyi János György ókorkutató (1918–2016) emlékére. Az alábbiakban rövid tájékoztató olvasható a most másodízben kiírt ösztöndíjról, illetve a pályázás menetéről.

Az ösztöndíj célja az, hogy segítse a klasszika archeológia, az antik vallástörténet, a gyűjtéstörténet és a művészettörténet olyan területeivel foglalkozó fiatal kutatókat, amelyek közvetlen, szoros kapcsolatban állnak az antik művészeti hagyománnyal. Előnyt élvezhetnek azok a pályázatok, amelyek a Szépművészeti Múzeum műtárgyaihoz kapcsolódnak. Pályázhatnak az érintett szaktudományok (ókortudomány, művészettörténet, vallástudomány) valamelyikén legalább MA diplomát szerzett fiatal kutatók, doktori hallgatók, továbbá az MA fokozatot a 2017/2018-as tanév tavaszi félévében megszerző egyetemi hallgatók, valamint akik korábban már nyertek ösztöndíjat, amennyiben nem töltötték ki a háromszor egyéves intervallumot. Korhatár: 35 év.

Az ösztöndíjban egyszerre legfeljebb két fő részesülhet. Az ösztöndíj időtartama 12 hónap, amely meghosszabbítható, ha a pályázó kiválóan teljesíti munkatervét (a hosszabbításhoz új pályázatot kell benyújtani). Egy pályázó legfeljebb 3 éven keresztül részesülhet ösztöndíjban.

Az ösztöndíj összege bruttó 150 000 Ft/hó. A pályázat nyelve magyar vagy angol.

A pályázat benyújtásához szükséges dokumentáció: pályázati adatlap és mellékletei; a pályázó szakmai önéletrajza, illetve publikációs jegyzék; motivációs levél; az ösztöndíj idejére tervezett kutatás leírása (részletes munkaterv); a pályázó legjobbnak ítélt publikációjának, kéziratának vagy dolgozatának másolata.

A dokumentációt egy példányban kell benyújtani, elektronikusan (e-mailben küldött mellékletként) és nyomtatott formában.

Postacím: Böhler Nóra, Antik Gyűjtemény, Szépművészeti Múzeum, 1396 Budapest, pf. 463.
E-mail: nora.bohler@szepmuveszeti.hu

A benyújtott pályázatokat kuratórium bírálja el. Tagjai: Török László (a bírálóbizottság elnöke, MTA); Szentesi Edit (MTA, BTK); Nagy Árpád Miklós (Szépművészeti Múzeum, Antik Gyűjtemény). A kuratórium adott esetben kooptálással egészül ki. Az elbírálás határideje a beérkezési határidőtől számított legfeljebb 30 munkanap.

Az ösztöndíjat elnyerők főleg a Szépművészeti Múzeum illetékes gyűjteményéhez kapcsolódva végzik kutatásaikat. Az ösztöndíj idejére eső kutatásaikat – pályázatuk jellegéből adódóan – társintézményekben is végezhetik. Munkájuk segítésére a kuratórium mentort kér fel.

A nyertes pályázók az ösztöndíj időtartama alatt folyamatosan beszámolnak kutatásaik haladásáról. Az ösztöndíj végén írásbeli beszámolót készítenek a munkájukról. A felkért mentor szintén írásban értékeli a teljesítményüket. A nyerteseket az ösztöndíj ideje alatt publikációs kötelezettség nem terheli, de készülő munkájuk aktuális kéziratát be kell mutatniuk a kuratóriumnak, ezen kívül előadást kell tartaniuk kutatásaikról az Ókortudományi Társaságban.

A 2018. évre vonatkozó részletes pályázati kiírás az Antik Gyűjtemény blogján található:
http://antik.szepmuveszeti.hu/antik_gyujtemeny/blog/?p=2281

Szilágyi János György (1918–2016) ókortudató folyóiratunk rendszeres szerzője volt. Utolsó, posztumusz írását és Nagy Árpád Miklós róla írott tanulmányértékű nekrológiáját 2016/1-es számunkban közöltük.

Komoróczy Géza (1937) az ELTE BTK Assziriológiai és Hebraisztikai Tanszékének professor emeritusa, az MTA Judaisztikai Kutatóközpontjának volt vezetője. Szilágyi János György hagyatékából rendszeresen tesz közzé tudomány- és művelődéstörténeti jelentőségű írásokat.

Facit indignatio versum

Szilágyi János György

Előzetes megjegyzés

Szilágyi János György (1918–2016) és Alföldy Géza (1935–2011), ókortudományunk e két nagy egyénisége évtizedeken át, tudományos érdeklődésük körein kívül is barátok voltak. 2003. évi interjújában (*Enigma* 87, 2016, 45 sk.) Szilágyi János György részletesen beszélt barátságuk kezdetéről: ez Alföldy Géza gyakornoki évének végére esett, Szépművészeti Múzeum, 1956, még *ante*. Kapcsolatuk nem szakadt meg azután sem, hogy Alföldy elhagyta Magyarországot (1965): érintkeztek különlenyomatokkal, találkoztak Spanyolországban, Németországban, többször is Olaszországban, Szilágyi János Györgyöt Géza ásatásokra is elvitte az autóján, időről időre levélben fejtette ki neki formálódó kutatási gondolatait, mindig azon a lelkesült hangon, mely felidéri büszkén csillogó szemét, mosolyát előadás, beszélgetés közben. Szilágyi János György itthon, társaságban mindig nagy elismeréssel beszélt barátja újabb és újabb epigráfiai *trouvaill*e-jairól (csak példaként: Colosseum, 1995; Tiberium, 1999). Ő ismertette össze Alföldy Gézát Litván Györggyel, aki a heidelbergi Akadémia elnökét tanácsokkal, szakirodalommal látta el 40 évvel *post* tartott, a magyar forradalomról szóló akadémiai előadásának és igazi ókortörténészhez méltó könyvének (1997) kidolgozásához.

Az egyenes, szemtől szembe bírálat Szilágyi János Györgynél mindig a barátság jele volt. Abban az egy lendülettel írt, szokatlanul hosszú és szokatlanul éles hangú, (ellen-)recenzióknak is beillő levélben, 1990. januárban (!), amelyet alább közünk, „becsmérlő szavait ki sosem tompítja, Szilágyi / János György” indulatának lángja nem általában Rómát éri: specifikusan Augustust, és még inkább azt a kort, mely a levél megírásakor még éppen csak véget érően volt, a kort, amelyben éltek, élünk, és legfőképpen a személyi uralom művészetének hazug harmóniáját.

A *Voces paginarum*ban (2008), Szilágyi János György 20. századi ókortudományi seregszámlájában – a kötet koncepciója folytán – sem ő maga, sem Alföldy Géza nem kapott helyet; de mindkettejüknek biztos helye van a 21. század ókortudományában.

Komoróczy Géza

Szilágyi János György (Budapest) levele Alföldy Gézának (Bonn)¹

1990. jan. 20.

Kedves Géza,

Most olvastam a Gnomon-ban Zanker Augustus-könyvéről² írt recenziódat,³ és nem állhatom meg, hogy szótlánul hagyjam. Tíz lapon keresztül vártam, mikor derül ki, hogy idáig csak a fordulat udvarias előkészítéséről volt szó. Na, végre! gondoltam a 410. lapnál, amikor a bekezdés elejét olvastam „Was in Z.’s Buch fehlt”.⁴ De sajnos a következő bekezdésben már kiderült, hogy csak túlbecsülte a művészet forrás-értékét. Engem tulajdonképpen nem az érdekel, mit mondott Z. (én magam csak végigfu-

tottam, mert gondoltam, a koncepció nem más, mint a berlini Verlorene Republik kiállításán,⁵ de jóval több iróniát éreztem benne, mint te – Z.-t egyébként is szeretem és nagyra becsülöm), hanem az, hogy mit írtál te róla. Hát hogy lehetett ezt a szörnyűséget elfogadni?! Hogy az augustusi művészet egy „megváltozott társadalmi mentalitás” kifejezője; persze, a kivégzések után alaposan megváltozott a társadalmi mentalitás. Nem ismerős neked fiatalokból az a szituáció, hogy „Die neue Kunst mit ihrem programmatischen (!) Inhalt... breitere sich nicht nur im öffentlichen Leben... erstaunlich (!?) schnell aus, sondern drang auch in die Privatsphäre – bis in die Schlafzimmern – ein”⁶ – igen, szó szerint is, onnan vitték el éjszakaiként, aki nem volt eléggé meggyőződve a program realitásáról akár politikai, akár csak művészi formájában is. És hogy igazolása volna az általános vagy majdnem általános egyetértésnek az, hogy „die zeitgenössische Kunst keine alternativen Strömungen entwickelte”⁷ Ebben először is az tetszik, hogy az építészetre is kiterjed. Tehát a sztálini programok igazolása, hogy Kelet-Berlinben minden épület a sztálini-ruszizáló klasszicizmus stílusában épült, nyoma sem volt a Bauhaus-mozgalom emlékének. Hogy nem alakult ki alternatív irányzat?, hát ezt honnan veszed? Nekem barátaim voltak azok, akik nem műtermeknek (mert az nem volt nekik), hanem szobájuknak festettek, és akik fiókjuk számára írtak. Hát ennek semmi nyoma valóban az akkori kiállítás-katalógusokban és folyóiratokban, hiszen még a Don Quijotét is zúdába küldték Márai előszava miatt.⁸ Az építészek vagy emigráltak (ezt Augustus korában nem lehetett), vagy a rendszerre jellemző cinizmussal svéd pályázatokon nyertek megbízásokat, amiknek honoráriumát forintban kapták meg, és ezek az épületek nem hasonlítottak a Lomonoszov Egyetemre. Kassák, akit kizártak a kommunista pártból, eltiltottak a kiállítástól, végig „alternatív” volt, és ezzel csak a politikailag kommunista vonalat emlitem, de miközben a „Fütyös kalauznő”⁹ kapott Kossuth-díjat, azt hiszed, hogy Korniss Dezső és társai semmit nem csináltak? Weöres csak gyerekverseket publikálhatott, mert ezeket nem minősítették alternatívnak, de mikor a hetvenes években megkérdezték, miért írt akkoriban gyerekverseket, azt felelte, hogy soha nem írt gyerekverseket, nem szereti a gyerekeket. Vagyis a tökéletes irodalmi siketség mentette meg a nyilvánosság számára ezeket, másokat még az sem. Sőt: egy irodalomtörténész vagy három éve könyvnyi tanulmányt írt¹⁰ az akkoriban el sem készült művekről: írásos dokumentumok alapján bizonyítható, hogy az alternatív művek jelentős részét a tilalom és rettegés miatt meg sem írták, vagy mint Szabó Lőrinc, megírásuk és szűk baráti körben való felolvasásuk után (mert a költőt csak a publikálástól lehet eltiltani) helyben elégették. Elégedetten nyugtázod Z.-el, hogy „In dieser Situation kam es zu der für die spätere europäische Kultur so folgensicheren (hát ez sajnos igaz) Aufspaltung des Lebens in einen privaten und öffentlichen Teil”¹¹ – ez, ha igaz volna, még súlyosabbá tenné az árnyékot az aranykori ragyogás fölött.

De, mondod te, micsoda anakronizmusokat hordok itt össze, az Augustus-kori Róma nem a 20. századi Kelet-Európa. Ott, írod, valóban nem volt alternatív javaslat. Csakhogy ez nem igaz. Olvasd csak Vitruviust (VII, 5,1): az Augustusnak ajánlott mű az ő klasszicista eszményeit szolgálja, de van, kik ellen: sed haec (quae antiqui instituerunt)... nunc iniquis moribus

inprobantur. nam pinguntur...¹² és itt következik a szocialista realizmus első nagy apológiája a művészeti irodalomban azokkal szemben, akik olyasmiket festenek, amik nec sunt nec fieri possunt (és szokás szerint mindjárt a múltba is visszanyúlva) nec fuerunt.¹³ És kik azok a haec falsa videntes homines, akik ezeket non reprehendunt sed delectantur?¹⁴ Tudjuk, hogy kik, mert itt az ún. pompeji II. stílus festészetéről van szó. Vitruvius idejében a hálósobákat még lehetett így kifesteni. Nem sokáig. És hogy itt konzisztens ars poeticájáról van szó az Augustus kor hivatalos művészetének, arra elég a fenti Vitruvius-helyet a horatiusi a. p.¹⁵ első soraival összevetni. „Z.’s Leser kommt zu der Überzeugung, dass ein straff organisierter Propagandaapparat für die augustäische Kulturpolitik auszuschließen ist”¹⁶ és Maecenas? vagy az Ara Pacis reliefjeinek programját a kőfaragók az Augustus iránti ösztönös lelkesedésből maguk találták ki? de olvasd csak, amit Suetonius erről magával Augustussal kapcsolatban ír. Expressit epistolam ad se... olvasuk a Horatius-életrajzban,¹⁷ mert Augustus, amilyen okos volt (azt senki nem vitatja), megérezte, hogy Horatius nem szeretné kettőjük nevét együtt az utókorra hagyni, csakhogy épp ezt nem lehetett tűrni! Horatius derűs iróniával hivatkozott költői tehetségének korlátaira, mikor Augustus-eposzt kért tőle Agrippa (nos, Agrippa neque haec dicere... conamur, tenues grandia, é. I, 6,5–9),¹⁸ és miközben az örökké fennmaradó birodalmat magasztalta, a maga részéről, magának, mást ajánlott: carpe diem, quam minimum credula postero¹⁹ (ez annyira tetszett Augustusnak, hogy száználmas költői kísérleteinek egyikeben utánozni próbálta: fugit hora, iocemur;²⁰ nem nagyon jól áll egy uralkodónak, de Rákosi pajtásnak is voltak ilyen vérfagyasztóan közvetlen, Sztálin-utánzó gesztusai). Szegény Vergilius naivabb volt, csak későn vette észre, mibe ugratták be; olvasd el, ha van időd – és erre kell, hogy legyen egy római történéshöz – Hermann Broch regényét Vergilius haláláról, ez eddig a tudomásom szerint legjobb kifejtése annak, hogy az Aeneist azért akarta megsemmisíteni, mert már tudta, amit addig nem tudott. „Mit der Wiederherstellung der res publica wurde keine »republikanische Scheinfassade« aufgerichtet, um die Römer zu täuschen”²¹ idézed Z.-t. De Horatius már meg merhette kérdezni: quid leges sine moribus vanae proficiunt (c. III, 24,35–6),²² hogy a családon belüli ügyekről ne is beszéljünk. Erkölcstörvény, a gyermektelenség megadóztatása, klasszicizmus – nem ismerősek ezek? Mert nem véletlen az összecsengés. Minden diktatórikus rendszer művészetpolitikájának az alapja, hogy „avantgarde”-ellenes, a múltat propagálja (miközben megsemmisíti), igyekszik minden eleven hajtást azonnal lemetszeni, ha nem neki tetsző irányban nő. És mindig a fiatalokkal van baj, a következő generációval. Mert a későn-ébredő Vergiliussal és a magában iddogáló Horatiussal, akik még a véres polgárháborúval hasonlították össze azt, ami helyette jött, nem volt baj, ők még elfogadták a hazugságokat. Az igazi ellenség, akinek nem lehetett megbocsátani, Ovidius volt. Hogy lehet az ő létezéséről tudva azt írni, hogy nem létezett alternatív irányzat? Egy teljesen új ars poetica, a legmagasabb szinten megvalósítva. Az eredmény: száműzetés; az ok: carmen et error.²³ W. S. Anderson, a jeles amerikai filológus a Metamorphoses Arachne-történetének szőnyegszövő-versenyét elemezve (AJPh²⁴ 89, 1968, 102–3) arra az eredményre jutott, hogy a két kompozíció két szembenálló ars poeticát kép-

visel, a vesztes persze Arachne, bár azt nincs szíve mondani Ovidiusnak, hogy azért, mert Minerva szőnyege szebb volt – egyszerűen a fegyver döntött. És ezzel nagyjából vége is lett Rómában jó időre a költészetnek. A művészetre visszatérve, az Ara Pacis (mint egy a sok helyett) Parthenón-majmoló sivárságát, homok ízű szárazságát, amelyért a protokoll és az udvartól sugallt mitológia pontos realizálásának kellene kárpótolnia, csak egye meg, akinek kell – biztosan nem én leszek az. De azt ne próbálja velem elhíttetni, hogy „Durch die Kulturpolitik des Augustus wurde der »Klassizismus« zum »Schicksal« der kaiserzeitlichen Kunst bis ins frühe dritte Jahrhundert”.²⁵ Ez, még ha igaz volna is, legföljebb a Hofkunst-ra volna érvényes, alatta azonban egész Itáliában élt a jobb híján Bianchi Bandinellitől²⁶ és iskolájától „közép-itáliai”-nak nevezett hagyomány, élesen szembenálló a Hofkunstral,²⁷ persze olcsó, kis igényű, szerény műveken (főleg fogadalmi bronz és terrakotta tárgyakon), de a provinciák igazi művészetét a katonaságtól terjesztett hivatalos klasszicizmussal szemben ezek inspirálták, vagyis a hanyatlás

kezdetétől fogva. És akkor még nem beszéltünk a másik alternatív irányról, a Hofkunst és a szegények művészete között álló művészetről, amelyet a Vezúv betemetett a gazdag villákban: a „modernség” ebben a középső művészetben élt (persze nem mindig, inkább ritkán) és talált megrendelőkre.

Joggal kérdezed, hogy annyi munkád után, ami tetszett és nem írtam róla, miért éppen arról írok ilyen hosszan, amelyik nem tetszett. De erre már egy sokat túrt római költőnek megvolt a válasza: facit indignatio versum.²⁸ Azt, hogy olyan műveket írsz, amik tetszenek, természetesnek tartom. De nem szeretném, ha nem vennéd észre, hogy ez nem olyan. És nézz bele a Nyolcvan éves „Ovid and History”-jába.²⁹ Verachtet mir die Meister nicht, – inti Hans Sachs Stolzingi Waltert a Mesterdalnokokban.

Májusban Rómában leszek, a DAI-ben (főleg). Nagyon jó volna megint ott találkozni, és sok mindenről elbeszélgetni. A régi barátsággal és sok szeretettel üdvözl

Sz. J. Gy.

Jegyzetek

- 1 Írógéppel, indigós másolat, aláírás-szignó; 4 oldal. Szépművészeti Múzeum, Antik Osztály, Szilágyi János György hagyatéka. – Alföldy Mária (Amsterdam) és Szilágyi Ágnes engedélyével, Thuryné Figler Krisztina és Nagy Árpád Miklós szíves segítségével. © Szilágyi János György örököse (2018).
- 2 Paul Zanker: *Augustus und die Macht der Bilder* (München, C. H. Beck, 1990).
- 3 *Gnomon* 61 (1989), 407–418.
- 4 „Mi az, ami Z. könyvében nincs meg.”
- 5 Kaiser Augustus und die verlorene Republik. [Augustus császár és az elveszett köztársaság.] Eine Ausstellung im Martin-Gropius-Bau (Berlin, 1988).
- 6 „Az új művészet, programmatikus (!) tartalmával, nem csak a nyilvános életben terjedt el... meglepően (!?) gyorsan, de behatolt a magánéletbe is, egészen a hálószobáig.”
- 7 „A kortárs művészetben nem alakultak ki alternatív irányzatok”!
- 8 Cervantes: *Don Quijote*. Ford. Győry Vilmos. Márai Sándor bevezető tanulmányával (Budapest, Révai, 1942, 1943). Az újabb, 1951. évi kiadásban Márai előszavát Sötér Istváné váltotta fel.
- 9 F. (Felekiné) Gáspár Anni (1902–1992) festménye (1950); Munkácsy-díjat kapott.
- 10 Szörényi kötetbe később gyűjtött Delfináriumának önálló darabjai. A kötet: Szörényi László: *Delfinárium. Filológiai groteszkek* (Miskolc, Felsőmagyarország, 1998).
- 11 „Ebben a helyzetben jelent meg az életnek a későbbi európai kultúrára oly nyilvánvaló következményekkel járó [hát ez sajnos igaz] kettéhasadása magán- és nyilvános szférára.”
- 12 „De mindezeket, amelyek mintaképeiket a valóságos dolgokból veszik, a mostani elfajzott divat elveti. (Mert a vakolatokra inkább szörnyeket) festenek...” (ford. Gulyás Dénes).
- 13 „(...) nem léteznek, nem is létezhetnek, és nem is léteztek.”
- 14 „Az emberek (...) az ilyen hamis dolgok láttán nem méltatlankodnak, hanem gyönyörködnek.”
- 15 Horatius: *Ars poetica* 1–5: „Ábrázolni ha lónyakkal kívánna a festő / emberi főt, s tollal tarkázna – vegyítve ezer színt – innen amonnan vett tagokat, hogy lent feketés, rút / halban végződne a felül még elragadó nő, / elnyomnátok-e – látva barátaim ezt – nevetéstek?” (ford. Muraközy Gyula).
- 16 „Z. olvasója arra a meggyőződésre jut, hogy kizárható, hogy az augustusi kultúrpolitikának szorosan szervezett propaganda-apparátusa lett volna.”
- 17 Suetonius: „Expressitque eclogam ad se” (*Vita Horati*, Loeb, p. 488), „Kiszorított (Horatiusból) egy eclogát önmagára”. Ez az „ecloga” az *Ep.* II. 1: „Míg magad annyi nehéz gond terhét hordozod: őrzöd / haddal itál földünk, erkölcsöket adsz neki díszül, / s törvényt szabva teszed jobbá, vétnek a köz ellen / drága idő hosszú csevegéssel kötve le, Caesar” (ford. Muraközy Gyula).
- 18 *Carm.* I. 6, 5 skk.: „Mi, Agrippa, illet meg se kísérelünk...” [ti. hogy „zengjük”, Augustus hadserege „mennyi csatában is harcolt szárazon és vizen”] (ford. Várady Szabolcs), „lantunkhoz nagy a tárgy” (ford. Mezei Balázs).
- 19 Horatius: *Carm.* I. 11, 8: „élvezd a napot és hagyd a gyanús holnap ígérését” (ford. Szabó Lőrinc).
- 20 *Aug. fr.* 61 (ed. Rogers *et al.*, 1990); vö. *Hor. Carm.* I. 11, 7 sk.
- 21 „A res publica helyreállításával nem »köztársasági paravánt« állítottak fel a rómaiak megtévesztésére.”
- 22 „Erkölc nélkül a hasztalan / törvények mire jók?” (ford. Bede Anna).
- 23 Ovidius: *Tristia* II. 207.
- 24 *American Journal of Philology*.
- 25 „Augustus kultúrpolitikájának hatására lett a »klasszicizmus« a császárkori művészet »sorsa«, egészen a harmadik század elejéig.”
- 26 Ranuccio Bianchi Bandinelli (1900–1975) olasz régész, művészettfilozófus, egyetemi tanár; az 1930-as évek közepétől Mussolini (és Hitler) követője, 1944-től az Olasz Kommunista Párt tagja.
- 27 *Hofkunst*: udvari művészet.
- 28 Iuvenalis: *Sat.* I. 79: „az indulat ihlet versre” (ford. Muraközy Gyula).
- 29 Sir Ronald Syme: *History in Ovid* (1978) – bár Syme akkor még csak 77 volt.

A Lindosi Anagraphé

Fordítás, kommentárok – IV.

Nagy Árpád Miklós (1955) klasszika archaeológus, a budapesti Szépművészeti Múzeum Antik Gyűjteményének és a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékének munkatársa. Fő kutatási területe az antik mágia és ikonográfia.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Sókratés Pannoniában. Szilágyi János György emlékezete (2016/1).

Bélyácz Katalin (1974) a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékének munkatársa. A <http://antik.szepmuveszeti.hu> és a <http://classics.mfab.hu/talismans> szerkesztője.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Salamis katonái. Javier Cercas Soldados de Salamina című regénye és az európai Salamis-mítosz (2015/2).

Kató Péter (1979) ókortörténész, az ELTE BTK Ókortörténeti Tanszékének tanársegéde. Kutatási területe a hellénisztikus történelem.

Legutóbbi írása az *Ókorban*:
Illúziók a hellénisztikus polisokban (2017/1).

Balogh Evelin Eszter, Csibi-Fekete Ágnes, Cziegler Sándor, Hermann Diána, Horváth Klaudia, Takács Barbara, Tury István, Varga Fanni egyetemi hallgatók, PTE BTK.

A Lindosi Anagraphé első magyar fordítását négy részben adjuk közre az *Ókor* 2017-es számaiban, kommentárokkal és kísérőtanulmányokkal. A mostani szövegközlés a sorozat negyedik darabja (az elsőt lásd: *Ókor* 2017/1, 83–88; a másodikat: *Ókor* 2017/2, 83–91; a harmadikat: *Ókor* 2017/3, 94–104). A szövegkiadást a PTE BTK Klasszika Filológia Tanszékén készítettük elő Bélyácz Katalin és Nagy Árpád Miklós szemináriumán. A szeminárium résztvevői: Balogh Evelin Eszter, Csibi-Fekete Ágnes, Cziegler Sándor, Hermann Diána, Horváth Klaudia, Takács Barbara, Tury István és Varga Fanni. A szöveg kiadásában szerkesztőként közreműködött Kató Péter (ELTE BTK Ókortörténeti Tanszék). A versbetéteket Tordai Éva fordította. Technikai szerkesztő Tury István, a szöveget Bélyácz Katalin gondozta. A fordítás függelékeként közölt kísérőtanulmányt Kató Péter írta.

D rész

I Epiphaneia

Amikor Dareios, perzsa király Hellas leigázására küldte hatalmas seregét, flottája elsőként ezt a szigetet érte el.¹ A sziget lakóit megrémítette a perzsa támadás, és erődített helyekre menekültek. A legtöbben Lindosban gyűltek össze. A barbárok letáboroztak, és ostrom alatt tartották őket mindaddig, amíg a vízhiány miatt szorult helyzetbe került lindosiak úgy nem határoztak, hogy feladják a várost az ellenségnek. Ám ekkor egyik vezetőjüknek álmában megjelent az istennő, és megparancsolta, hogy legyenek bátrak, mert ő maga fogja kérni az apjától az éltető vizet. A látomás nyomán a vezető hírül adta a város lakóinak Athana parancsát. Ők erre kiszámolták, hogy a vizük csak öt napra elegendő, ezért csupán ennyi időre kértek fegyverszünetet a barbároktól. Arra hivatkoztak, hogy Athana már elment az apjához segítséget kérni. Kijelentették, ha mégsem jön segítség eddig a határidőig, át fogják adni a várost. Datis, Dareios flottaparancsnoka csak röhögött rajtuk, amikor ezt meghallotta. Ám a következő napon sűrű viharfelhő gyűlt össze az akropolis fölött, és hatalmas eső zúdult a város közepére. Így történt meg a csoda, hogy az ostromlottaknak bőségesen lett vizük, a perzsa seregnek pedig nem. A perzsát² meg-

döbentette az istennő epiphaneíája. Levette díszes öltözetét fogadalmi ajándékkul küldte palástját, nyakláncát és karkötőit. Adott még tiarát, tört (*akinakés*) és egy kocsit is, amely épségben megmaradt mindaddig, amíg Halios papjának, Euklésnek, Astyanax fiának papsága idején³ a szentély lángra nem kapott, és le nem égett a fogadalmi ajándékok nagy részével együtt. A történetek miatt Datis szövetséget kötött az ostromlottakkal. Kijelentette, hogy istenek védelmezik ezeket az embereket, és elvonult. Ezekről ír Eudemos a *Lindiakon* című művében, Ergias a *Historiai* negyedik könyvében, Polyzalos a *Historiai* negyedik könyvében, Hieriónymos a *Héliaka* második könyvében, Myrón a *Rhodos dicsérete* első könyvében, Timokritos az *Évkönyvek* első könyvében, Hierón a *Rhodosról* első könyvében. Xenagoras viszont azt mondja az *Évkönyvek* negyedik könyvében, hogy az epiphaneia azután történt, hogy Datis már útnak indította Mardonioszt. Így ír az epiphaneiaról Aristión is az *Évkönyvek* első könyvében.

II Epiphaneia

Halios papjának, Pythannasnak, Archipolis fiának papsága idején⁴ valaki titokban bezárkózott egy éjjel a lindosi szentély-

1 Az első *epiphaneíához* lásd Bélyácz Katalin kísérőtanulmányát: *Ókor* 16/3, 2017, 102–104.

2 A szövegben a *barbaros* szó szerepel, pejoratív értelem nélkül, a „perzsa” szinonimájaként.

3 Ennek időpontját a feliratos anyag alapján Kr. e. 392–391-re vagy 391–390-re teszik: lásd Higbie 2003, 146, illetve Badoud 2015, 78.

4 Pontosan nem keltezhető, mert a Hélios-papok listája csak hiányosan maradt fenn. Pythannas valamikor 367–333 között töltötte be a tisztséget: Badoud 2015, 163; 251, 41. sz. A három *epiphaneia* tehát szintén időrendben követi egymást.

be, és felakasztotta magát arra a támasztékra, amely a szobrot hátulról rögzítette a templom falához. Amikor a lindosiak Delphoiba akartak küldetni, hogy megkérdezzék, mi a teendő a történetek után, az istennő megjelent a szentély papjának álmában. Azt parancsolta, ne nyugtalankodjanak miatta. Bontsák le a szobor fölött a templom mennyezetét, hagyják így három napig, és az apja esővel fogja megtisztítani azt. Azután állítsák helyre a tetőt úgy, ahogyan volt, majd a megtisztított templomban mutassanak be áldozatot Zeusnak ősi szokás szerint. [...]

[Így írja...] Eudémos a *Lindiakon* című művében, Timokritos az *Évkönyvek* harmadik könyvében, Xenagoras az *Évkönyvek* [...] könyvében, Onomastos az *Évkönyvek* második könyvében és Aristónymos a *Történeti áttekintés* című művében.

III Epiphaneia

Amikor Démétrios⁵ ostrom alatt tartotta a várost, az istennő megjelent Kalliklés álmában, aki már visszavonult az Athana Lindia-szentély papi tisztéből, de még Lindosban tartózkodott.⁶ Megparancsolta neki, szóljon Anaxipolisnak, a prytanisok egyikének, hogy írjon Ptolemaios basileusnak.⁷ Hívja a város megsegítésére, mert maga az istennő lesz a vezetőjük, ő fogja biztosítani a győzelmüket és az erejüket. Ha viszont Kalliklés nem szól a prytanisnak, és Anaxipolis nem ír Ptolemaiosnak, meg fogják bántani. Kalliklés, amikor először látta az álmot, hallgatott róla. Miután azonban a látomás többször megisméltódott, mert az istennő hat egymást követő éjszakán megjelent neki, és ugyanazt parancsolta, Kalliklés bement a városba. Hírül adta a bulé tagjainak, és Anaxipolis előtt is feltárta a történeteket. A tanácsstagok pedig elküldték Anaxipolist Ptolemaioshoz. [...].

5 Démétrios Poliorkétész; lásd erről C rész, 56. jegyzet. Az ostrom Kr. e. 305–304-ben zajlott.

6 Kalliklés tehát Kr. e. 306–305-ben volt Athana Lindia papja. Lásd Badoud 2015, 53.

7 Ptolemaios Sótér; lásd erről C rész, 56. jegyzet.

Függelék

Mire jó egy csoda?

Megfigyelések az epiphaneia funkcióihoz
a hellénisztikus korban a feliratos források alapján

Kató Péter

Az *epiphaneia* a „megjelenni” (*epiphainein*) igéből képzett főnév, és az istenek csodás megjelenését és beavatkozását jelenti az emberi világban. Az istenek megjelenése sokféleképpen történhetett: megjelenhettek antropomorf alakban vagy valamilyen rendkívüli időjárás jelenség, fény- vagy hanghatás formájában. Az istenek emberi alakban általában csak egyetlen személynek mutatkoztak meg: a lindosi Anagraphé *epiphaneia*-történeteiben például Athéné istennő mindig csak egy pap álmában tűnik fel, és a lindosi nép csak az ő elbeszéléseiből értesül a csodáról. Az istenek emberi alakban nem meglepő módon autoritással rendelkező személyeknek jelennek meg: papok, hadvezérek, uralkodók nagyobb eséllyel pillanthatják meg őket, mint a hétköznapi emberek. Szélesebb tömegek ezzel szemben általában rendkívüli természeti jelenségek mögött látják, érzik meg az istenek beavatkozását. Ez történt általában a gyakori harctéri *epiphaneia*ik esetében.

Az istenek megjelenése, illetve ennek az érzékelése, úgy tűnik, minden korszakban és kultúrában megfigyelhető, hiszen az isten(ek)kel történő közvetlen találkozás általános emberi igény. Nagy különbségek vannak azonban annak a tekintetében, hogy az *epiphaneia*ik játszanak-e szerepet egy társadalom vallási, politikai, kulturális életében, és ha igen, milyet. A hellénisztikus kor ebből a szempontból különleges helyet foglal el az ókori mediterrán világ történetében, sőt, talán még tágabb összefüggésben is. Ebben az időszakban ugyanis jóval gyakrabban történik utalás az istenek csodás megjelenésére, mint a klasszikus korban vagy a római császárkorban. Az *epiphaneia*ik a hellénizmusban nemcsak a képzőművészetnek, az irodalomnak és a vallásos szövegeknek voltak fontos témái, hanem gyakran tűnnek fel a polisok hivatalos dokumentumaiban is, amelyek közül sok feliratos formában a mai napig fennmaradt. A kutatók eddig főként arra a kérdésre koncentráltak, milyen vizuális és hanghatásokkal szembesültek azok, akik az istenek csodás megjelenését érzékelték,¹ milyen körülmények között kerültek sorra ezek a csodák,² illetve hogy mennyire tekintették hitelesnek az *epiphaneia*ikról szóló beszámolókat.³ A következőkben azt szeretném bemutatni, milyen funkciói voltak az *epiphaneia*iknak, pontosabban fogalmazva, az *epiphaneia*ikra történő hivatkozásnak a hellénisztikus világban.

Az *epiphaneia* mint a presztízis forrása

Az Anagraphé elkészítéséről szóló lindosi határozat szerint az *epiphaneia* volt a helyi Athéné-szentély presztízisének talán legfontosabb forrása. Ennek szellemében bízták meg az Anagraphé elkészítőit az istennő csodás megjelenéseinek feljegyzésével. Bár az Anagraphéhoz hasonló szövegek nem maradtak fenn feliraton, az *epiphaneia*ik felhasználása szentélyek, és azokon keresztül polisok presztízisének emelésére széles

körben elterjedt jelenség volt a hellénisztikus világban. Egy Kóson fennmaradt knidosi néphatározat arról tudósít, hogy Artemis Hiakynthotrophos csodás megjelenése miatt az istent az Epiphanés, azaz „Megjelenő” melléknévvel ruházták fel.⁴ A Fekete-tenger északi partján fekvő Chersonésos (ma: Szivasztopol) városa a Kr. e. 3. században kitüntette egyik polgárát, Syriskost, Hérakleidas fiát, aki történeti munkát írt Parthenos, a legfontosabb helyi istennő csodás megjelenéseiről, és azokat a nyilvánosság előtt fel is olvasta.⁵ Syriskos műve nem maradt ugyan fenn, de valószínűsíthető, hogy témájában és stílusában erősen hasonlított a lindosi Anagraphéhoz. Egy szintén 3. századi néphatározat indoklásában Parthenos istennő csodás megjelenéséről van szó: egy Dionysos tiszteletére rendezett ünnepi felvonulás idején a városon kívül hirtelen támadás érte a chersonésosokat, akik csak az istennő beavatkozásának köszönhették megmenekülésüket. A szöveg töredékessége miatt további részleteket nem tudunk az eseményről.⁶ Érdekes, hogy ezt a határozatot ugyanaz a Hérakleidas, Parmenón fia terjesztette a népgyűlés elé, mint az imént említett, Syriskos tiszteletére hozott határozatot. Syriskos apját szintén Hérakleidasnak hívták, ami valószínűvé teszi, hogy a történetíró és kitüntetésének betervezője között hasonlóan szoros rokoni kapcsolat állt fenn, amiként Lindoson az Anagraphé elkészítésének kezdeményezője és egyik szerzője között is. Mindkét esetben a helyi elithez tartozó családról van szó, amely szívében viseli a legfontosabb helyi kultusz és azon keresztül városa presztízisét.⁷

Egy késő hellénisztikus néphatározat Chersonésosból további érdekes adalékokkal szolgál az *epiphaneia* és a városi presztízis összefüggésével kapcsolatban. A Kr. e. 2. század utolsó éveiben keletkezett kitüntetési határozat címettje Diophantos, VI. Mithridatés Eupatör pontoszi király hadvezére. A később a rómaiak ellen hosszan tartó háborúkat vívó Mithridatésnek a 2. század végére sikerült a Fekete-tenger déli partvidékén fekvő királyságából kiindulva a tenger egész partvidékét meghódítania. A sinopéi Diophantos a Krím-félszigeten szkíták lázadása ellen nyújtott több ízben katonai segítséget a görög városnak.⁸ Az egyik támadással kapcsolatban ezt olvassuk:

Amikor Palakos [egy szkíta törzsfő] úgy gondolta, hogy a pillanat a kezére játszik, összegyűjtötte minden katonáját, és magával vitte a rheuxinaloi törzset is, a mindig a chersonésosiak élén álló Parthenos akkor is Diophantos mellett állva (συμπαραούσα) a szentélyben jeleken keresztül (διὰ... σημείων) megjósolta a küszöbön álló győzelmet, és ezzel bizalmat és bátorságot öntött az egész táborba...⁹

A chersonésosi határozat e néhány sora tartalmazza az *epiphaneia*-történetek legfontosabb szerkezeti elemeit: az istenség jelenléte az autoritással rendelkező személy számára válik érzékelhetővé egy válságos helyzetben. Az istenség jelenlétét közvetve

tanúsító csodajeleket, amelyeknek mibenlétéről a szöveg nem tartalmaz további információkat, szélesebb közönség is érzékeli, értelmezésükkel kapcsolatban pedig semmilyen kétség nem merül fel. A csodák után a Diophantos vezette csapatok, ahogyan az várható volt, fényes győzelmet arattak a szkíták fölött.¹⁰ A hosszú határozat részletes elemzésére itt most nincs mód: csak arra a részletre térek ki, ahol Parthenos újra felbukkan. A Diophantosnak adott egyik kitüntetés abban állt, hogy szobrát, mely őt fegyverben ábrázolta, Parthenos és Chersonésos (a polis perszónifikációja) oltára mellett állították fel, a feliratot pedig a hadvezér szobrának talapzatára írták fel. Ez a sajátos szoborcsoport összetett üzenetet hordozott: egyszerre volt a Diophantosnak jutatható legnagyobb elismerés, kifejezte a város, az istennő és VI. Mithridatész közötti szoros kapcsolatot, és azt is sugallta, hogy a szkíták legyőzésében Parthenos révén nemcsak a pontosi király seregének, hanem a városnak is azonos érdem jár.

A hellénisztikus kori *epiphaneia*król szóló egyik legrészletesebb felirat Zeus Panamaros Stratonikeia (Karia) melletti szentélyében maradt fenn. A felirat rendkívül töredékes állapota ellenére világos, hogy Zeus Panamaros csodáiról van benne szó, mégpedig a hellénisztikus feliratoktól is szokatlan részletességgel.¹¹ A csodák a legvalószínűbb datálás szerint 39-ben történtek, amikor Q. Labienus, T. Labienus, Iulius Caesar egykori legatusának fia parthusokból és római katonákból álló sereggel megtámadta Nyugat-Kis-Ázsiát. Zeus Panamaros szentélyének megtámadásakor az istenség megjelenésének tulajdonított rendkívüli időjárási és hangjelenségek sora sodorta pánikba és készítette menekülésre Labienus seregét. Eddig kevésbé hangsúlyozták, hogy a szöveg egy stratonikeiai néphatározat indoklása, amellyel a betérjesztők egy javaslat elfogadására győzték meg a népgyűlést. A felirat ezen része sajnos a többinél is töredékesebb, de néhány fennmaradt szó alapján képet alkothatunk a határozat tartalmáról. Szó esik egy fehér márványból készült talapzatról (35–36: βήματος λευκολίθου) és bevételről (37: πρῶσοδον). Ezek alapján valószínűsíthető, hogy a javaslat betérjesztői az *epiphaneia*kra hivatkozva a szentélyben végrehajtandó építkezés mellett kívántak konszenzust teremteni.

Az eddig ismertett példákban kiténik, hogy az istenek *epiphaneiai* a hellénisztikus polisok számára rendkívül fontos események voltak, amelyeknek az emlékezetét különböző módokon igyekeztek megőrizni: a megjelenő istennek adott melléknévvel, a történetek feljegyzésével, nyilvános felolvasásával és a csodákra emlékeztető monumentumok felállításával. Mindez elsősorban a városok presztízsét volt hivatott emelni a hellénizmusban a korábbinál jóval szélesebbé váló államközi közvélemény előtt.

Epiphaneia és ünnep

A mitikus és politikai események emlékeztetének fenntartására szolgáló legfontosabb médium a görög világban az ünnep volt.¹² Ennek fényében nem véletlen, hogy az *epiphaneia*król történő leggyakoribb említéseket a hellénisztikus kori dokumentumokban ünnepek alapításával, illetve kibővítésével összefüggésben találjuk. Ezek legismertebb példája Apollón Pythios delphoi *epiphaneia*ja, amely 279-ben a szentélyt megtámadó kelta törzsek elleni ütközetben történt. Az eseményekről részletes elbeszélés csak császárkori forrásokban található. Ezek szerint a csa-

tamezőn a keltákat hirtelen földrengés, mennydörgés, villámlás sújtotta, hősök megjelenését látták, majd örület szállta meg és fordította egymás ellen őket.¹³ A hellénisztikus korból csak feliratos dokumentumok említik ezt az eseményt. A legkorábbi dokumentum Kósról származik, amely a hasonló szövegekre jellemző moralizálással a kelták vereségét úgy mutatja be, mint az istenség és a szentélyt védő görögök által rájuk mért büntetést.¹⁴ A kósiak a hír hatására ünnepet alapítottak Apollón Pythios, Zeus Sótér és Niké tiszteletére, amelyre a polis valamennyi polgára, polgárjoggal nem rendelkező szabad lakosa (*paroikoi*) és a Kóson ideiglenesen tartózkodó valamennyi idegen (azaz a rabszolgákon kívül minden Kóson tartózkodó szabad személy) hivatalos volt.¹⁵ Ezenkívül megbízták a delphoi Pythiára utazó ünnepi küldötteiket, hogy a szentélybe érkezve mutassanak be áldozatot a kósi nép részéről Apollón Pythiosnak.¹⁶ Az *epiphaneia*ra adott kósi reakció elsősorban a külvilág felé irányult: a polisban tartózkodó idegenek bevonása az ünnepségbe és egy frekventált pánhellén kultusz helyen végrehajtott szertartás egyaránt azt a célt szolgálta, hogy minél szélesebb közönség értesüljön arról, hogy számukra is releváns ez az egész görög világot megmozgató esemény, jóllehet ők maguk a háborúban nem vettek részt.

Államközi interakcióról szólnak azok a dokumentumok is, amelyekben a 279-et követő évtizedek folyamán említés történt az *epiphaneia*król. A csata után a delphoi amphiktyonia, a delphoi szentélyt kezelő görög államok Sótéria („a megmenekülés ünnepe”) néven új ünnepet alapítottak Apollón tiszteletére.¹⁷ A 240-es évek közepén az amphiktyonia tanácsában meghatározó szerepet játszó Aitól Szövetség átvette és jelentős mértékben átalakította ezt az ünnepséget. A négyévenkénti ünnepet ettől fogva Apollón Pythios mellett Zeus Sótér tiszteletére rendezték, és jelentősen kibővítették a kapcsolódó versenyjátékok programját.¹⁸ Az ünnep kibővítéséről szóló határozatok indoklásai visszautalnak azokra a beszédekre, amelyeket az aitól követek tartottak a meglátogatott városok népgyűlésein. Az aitólok által rendezett delphoi Sótériával kapcsolatos határozatokról szóló gondos elemzésében C. Champion kimutatta, hogy a legtöbb határozatban az imént említett kósi felirattal ellentétben nincsen említés Apollón *epiphaneia*járól; a határozatok az aitólok hősiességét és az istenek iránti tiszteletét (*eusebeia*) hangsúlyozzák. Egyedül a kis-ázsiai Smyrna határozatában történik említés az istenek megjelenéséről és arról, hogy a győzelem az ő érdemük volt.¹⁹ Az aitólok által rendezett delphoi Sótéria feliratos anyagában tehát azt a ritka esetet lehet megfigyelni, amikor az *epiphaneia*ban rejlő lehetőségeket egy állam tudatosan nem aknázza ki. Ez arra utal, hogy a viszonyulás az *epiphaneia*khoz meszeszemenően pragmatikus volt, és a mindenkorai politikai érdekek határozták meg, hogy hivatkoznak-e rájuk, és ha igen, hogyan.

Az eddig említett, főként háborúval kapcsolatos *epiphaneia*k esetében a jelenlevők számára nem volt kérdéses, mit jelent a csoda. Hasonlóképpen nem vetődik fel ez a kérdés az egyéni *epiphaneia*k esetében, ha az isten szóban egyértelmű üzenetet ad, ahogyan a három lindosi *epiphaneia*-történetben is olvasható. A nem krízishelyzetekben történő és nemcsak egyetlen személy számára észlelhető, hanem kollektív *epiphaneia*k értelmezésére viszonylag tág tér nyílt. Sokak számára kézenfekvő ötlet volt a csodák felhasználása arra, hogy egy helyi ünnepet pánhellénné fejlesszenek. Ez történt a már említett knidosi Hia-kynthotrophia esetében, és így jártak el a Maiandros-parti Mag-

nésia lakói is 208-ban. Az ünnepség alapításáról szóló felirat az egyik legrészletesebb az új pánhellén ünnepségek alapításáról.²⁰ A Leukophryéna pánhellén ünnepséggé fejlesztéséhez Artemis *epiphaneíája* adta a kezdő lökést. A szöveg – csakúgy, mint az idézett knidosi felirat – semmiféle információt nem tartalmaz arra nézvést, hogy pontosan mit láttak vagy hallottak a magnésiaiak az istennő megjelenésekor, és ez valószínűleg a kortársakban is kételyeket ébresztett a csoda valódiságát illetően. Ezért jóslatot kértek Apollón Pythiostól (minden bizonnyal Delphoióban), helyes-e, ha szentté és sérthetlenné nyilvánítják városukat és egész területét.²¹ Miután a várakozásnak megfelelően helyeslő választ kaptak az istentől, minderről államközi szerződések sorát kötötték a mediterrán világ számos államával, és egyben meghívták őket a Leukophryéna négyévenként megrendezendő

nagy ünnepére.²² Artemis *epiphaneíája* (akármilyen formában következett is be) tehát pusztán a kiindulópontját jelentette egy bonyolult interakciónak Magnésia és a delphoi jósa, majd a hellénisztikus világ számos állama között, amelyben a csodát először a város által igényelt konkrét jelentéssel ruházták fel, majd pedig folyamatosan hivatkoztak rá a diplomáciai tárgyalások folyamán. A magnésiai Leukophryénével kapcsolatos feliratok újabb bizonyosságát adják az ókori világban elterjedt pragmatikus viszonyulásnak a valláshoz és a csodákhoz. Ez nem új fejlemény a hellénisztikus korban, és nem jelzi a görög politeizmus hanyatlását: az őszintén átélt vallásos élmények és azok pragmatikus módon történő felhasználása a vallásosság két szorosan összetartozó, bár egymással nem teljesen konzisztens aspektusát képezik, vallási rendszertől és kulturális kontextustól függetlenül.

Jegyzetek

Az évszámok a szövegben Kr. e. értendők. A rövidítések a *L'Année Philologique* és a *Supplementum Epigraphicum Graecum* rendszerét követik.

- 1 Versnel 1987.
- 2 Elsősorban a harctéri *epiphaneíák*hoz: Chaniotis 2005, 157–160; Herman 2011. Az *epiphaneíá*tól általában: Platt 2011 (az Anagraphén felsorolt *epiphaneíá*krol: 164–169).
- 3 Graf 2004.
- 4 IG XII 4, 1, 166, 76–9: τὰς θυσίας καὶ ἀφικετείας καὶ πομπὰς [συντετελε]κῶτος διὰ τὰς γεγενημένας ὑπ' αὐτᾶ[ς] ἐπιφανείας, καὶ διὰ τὰυτα ποταγορεύσαντος αὐτᾶν [θεὸν Ἐπιφανῆ] – „(a knidosi nép) az istennő *epiphaneíája* miatt elvégezte az áldozatokat, könyörgéseket és ünnepi felvonulásokat, és Megjelenő istennek nevezte el őt”. Rigsby (1975) szerint Artemis knidosi *epiphaneíája* 201-ben, V. Philippos inváziója idején következett be. Erre néhány hellénisztikus kori háborús *epiphaneia* mellett abból következtet, hogy az *epiphaneíára* hivatkozva alapított ünnepségre a knidosiak „barátaikat és szövetségeseit” (φίλους καὶ συμμάχους) hívták meg. Bár ez a feltételezés nem nélkülöz minden alapot, tény marad, hogy *epiphaneíá*kat nem csak háborús helyzetben jegyeztek fel (lásd pl. a 2. lindosi *epiphaneíá*t), és hogy a szövegben semmilyen hadi eseményre nem történik utalás.
- 5 IOSPE I² 344, 2–4: [Ἡρακλ]εΐδας Παρμένοντος εἴπ[ε]. Συρίσκος Ἡρακλείδα τὰ[ς] ἐπιφαν]είας τὰς Παρθένου φιλ[οπόνως] γράψας ἀνέγνω – „Hérekleidas, Parmenón fia terjesztette be a javaslatot: Syriskos, Hérekleidas fia nagy szorgalommal feljegyezte Parthenos *epiphaneíá*it, és nyilvánosan felolvasta (művét)”. Lásd Chaniotis 1988, 300–301.
- 6 IOSPE I² 343. A töredékes szöveg új kiadását és kommentárját lásd: Vinogradov 1997.
- 7 Bresson 2006, 534–535.
- 8 IOSPE I² 352. Rubensohn (1980) nemcsak a háború történetét rekonstruálja, hanem annak fordulatot recepcióját is bemutatja, a szovjet tudomány és politika összefüggésében. A feliratos szöveg stílusát és annak a történetírással mutatott párhuzamait elemzi Chaniotis 1987.
- 9 IOSPE I² 352, 21–26.
- 10 IOSPE I² 352, 26–27: Δ]ιοφάντου δὲ διαταξαμένου σωφρόνως, συνέβα τὸ νικάμα γενέσθαι βασιλεῖ Μιθ[ρ] ἀδᾶ[ται] Εὐ]πάτορι καλὸν καὶ μνάμας ἄξιον εἰς πάντα τὸν χρόνον – „Miután Diophantos előrelátóan harcra szállt velük, szép és örök emlékezetre méltó győzelmet aratott Mithridatész Eupatór királynak”.
- 11 I. Stratonikeia 10. Lásd ehhez Roussel 1931; Merkelbach 1968; Chaniotis 1998, különösen 408–410; Graf 2004, 118–120.
- 12 Az ünnepek és az emlékezet összefüggéséről kiindulásként lásd Chaniotis 1991; Wiemer 2009.
- 13 Pausanias X. 23; Justinus XXIV. 7–8.
- 14 IG XII 4, 1, 68, 4–8: ἀναγγέλλεται τὸς μὲν ἐλθόντας ἐπὶ τὸ ἱερόν τιμωρίας τετεύχεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἐπιβοαθησάντων τῶι ἱερωῖ ἐν ταῖς τῶν βαρβάρων ἐφόδωι – „Hírül adták, hogy a szentélyre támadók elnyerték büntetésüket az istentől és a barbárok támadásával szemben a szentély védelmére siető férfiaktól”.
- 15 IG XII 4, 1, 68, 30–43.
- 16 IG XII 4, 1, 68, 21–30.
- 17 Sánchez 2001, 305–306.
- 18 Lásd ehhez összefoglalóan legutóbb Sánchez 2001, 306–309.
- 19 A Delphoióban fennmaradt felirat ugyan igen töredékes, de a megőrződött részekből kiténik, hogy a delphoi csodákra a kósi felirathoz és a későbbi irodalmi hagyományhoz hasonló módon utalt. FD III 1 483, 4–6: τοῦ θεοῦ ποιήσαντος τὸ νίκημ[α - - - τὰς] τε θυσίας τοῖς θεοῖς καθότι ὁ θεὸς ἐχρησεν ἄξιως [- - -] von τῆν τε ἐπιφάνειαν τῶν θεῶν – „Az isten kívánta ki a győzelmet [- - -] az áldozatokat az isteneknek, ahogyan az isten nyilvánította jóslatában, méltóképpen [- - -] és az istenek *epiphaneíá*it”. Lásd ehhez Champion 1995, 216–217.
- 20 I. Magnesia 16, Rigsby 1996, No. 66. A felirathoz lásd Slater–Summa 2006; Thonemann 2007. A hellénisztikus kori új pánhellén ünnepekhez lásd Parker 2004.
- 21 Rigsby 1996, No. 66, 4–10: ἐπειδὴ δὲ ὕστερ]ον ἐπιφαινομένης αὐτοῖς Ἀρτεμ[ίδος] Λευκοφρυηνῆς ἔπεμψα]ν Ἀγάριστον, χρηστηριάζει τὰδε πρὸς τὴν ἐρώ[τησιν] αὐτῶν· λῶ]ιον εἶμεν καὶ ἄμεινον τοῖς σε[β]ομένοις Ἀπόλλωνα Πύθιο]ν καὶ Ἄρτεμιν Λευκοφρυηνῆν καὶ τὰ[μ] π[ό]λιν καὶ τὰν χ]ῶραν τὰμ Μαγνήτων τῶν ἐπὶ Μαϊανδρ[ο]υ [ιερῶν καὶ ἄσυλ]ον νομιζόντοισι – „Miután később megjelent nekik Artemis Leukophryéné, elküldték Agaristost, (az isten) pedig ezt a jóslatot adta kérdésükre: jó és helyes lesz az Apollón Pythioszt és Artemis Leukophryéné tiszteletkének, ha szentnek és sérthetlenné tartják a magnésiaiak városát és *chóráját*.”
- 22 A város sérthetlenségét elismerő és a Leukophryéna ünnepén részt vevő államok határozatait a magnésiaiak az agorán álló oszlopcsarnok falán jegyezték fel. Ma összesen 65 dokumentum olvasható (Rigsby 1996, No. 66–131), körülbelül harmaduk elvesztett. A feliratos dosszié jellegzetességeihez és a magnésiaiak által megfogalmazott eredeti meghívó rekonstrukciójához lásd Chaniotis 1999.

A lindosi Anagraphé forrásai

Amikor a lindosi népgyűlés megbízta Tharsagorast és Timachidast, két helyi polgárt az Anagraphé elkészítésével, megjelölte a munkában felhasználható forrásokat is: a szerzőknek „levelek, feljegyzések és egyéb források” (I. Lindos 2 A, 6–8) alapján kellett összeállítaniuk a válogatott fogadalmi felajánlások és az epiphaneiai listáját. Tharsagorasék követték a népgyűlés utasítását, és szinte a mai filológusokra emlékeztető akribiával jegyezték fel az egyes bejegyzésekhez tartozó forrásokat. A következőkben e három forráscsoport jellegzetes vonásairól lesz szó.

Levelek

Az Anagraphében két levélre esik utalás: Gorgosthenés, illetve Hierobulos levelére a lindosi tanács tagjaihoz (*mastroi*).¹ A szöveg szerint mindketten papok voltak, kétségkívül Athéné papjai. A két pap nem ismert más forrásból. Christian Blinkenberg az Anagraphéra alapozva beillesztette őket a papok listájába, az A és a B töredékek² közé, a 342. és 341. év papjaiként. Feltételezte továbbá, hogy leveleik a szentélyt sújtó Kr. e. 4. század közepi tűzvisszel álltak összefüggésben.³ Mindez pusztán feltevés, közvetlen forrással nem támasztható alá. Az sem biztos, hogy Gorgosthenés és Hierobulos a 4. században voltak papok, hiszen a papok listájában máshol is vannak lyukak (lásd például a B és a C töredéket, 296 és 293 között). Nathan Baddoud legutóbb amellett érvelt, hogy Gorgosthenés Kr. e. 281-ben volt Athéné papja.⁴

Feljegyzések

A *chrématismos* főnév feljegyzést, jegyzőkönyvet, dokumentumot jelent. Az Anagraphében három alkalommal történik rólok említés: III. Alexandros, az egyik Ptolemaios király (I. Ptolemaios Sótér vagy II. Ptolemaios Philadelphos) és az epeirosi Pyrrhos felajánlásainál (C 38, 39, 40). Mindhárom esetben Lindos démosának hivatalos feljegyzéseiről van szó.

Az Anagraphéhoz felhasznált feljegyzésekről más szentélyek párhuzamai alapján alkothatunk képet. A legtöbb szentélyben évről évre készültek feljegyzések az istenség vagyonáról, illetve a neki felajánlott fogadalmi ajándékokról.⁵ Ezeket a leltárokat a pap vagy a szentély vagyonának felügyeletével megbízott tisztviselők készítették el. Ezek a listák megadták a fogadalmi ajándékok helyét, rövid leírását, anyagát és gyakran az értékét is. A listáknak három különböző fajtáját lehet elkülöníteni. (1) Az ún. *paradosis* azokat a tárgyakat tartalmazta, amelyeket az év végén leköszönő pap vagy tisztviselőtestület átadott az utódainak. (2) Akkurátusan feljegyezték azokat a tárgyakat is, amelyeket valamilyen okból (a leggyakrabban helyhiány miatt) eltávolítottak egy szentélyből: ezeket a listákat *kathairesis*-nek nevezték. (3) *Exetasmos* néven ismertek azok a listák, amelyeket valamilyen rendkívüli alkalomból készítettek a szentélyben található valamennyi tárgyról. Ilyen feljegyzéseket szinte minden görög szentélyben vezettek, hogy kontrollálni tudják a papok és más templomi tisztviselők tevékenységét. A tisztviselők elszámoltatása a klasszikus kori athéni demokráciából ismert

a legjobban, de elterjedt volt Athénon kívül és a hellénisztikus korban is. Az évről évre vezetett feljegyzéseket a legtöbb szentélyben olyan anyagból készült tárgyakon (viasztáblákon vagy papiruszon) rögzítették, amelyek nem maradtak fenn. A feliratos dokumentáció ritkaságnak számított: rendszeresen csak Athénban, Déloson és a Milétoz melletti Didymában vésték őket kőbe. A lindosi szentélyben található dokumentumok közül minden bizonnyal ezek az évről évre vezetett, nem maradandó anyagra írt feljegyzések voltak az Anagraphé legfontosabb forrásai. Feltűnő, hogy a feljegyzésekre csak hellénisztikus kori fogadalmi ajándékok esetében hivatkoznak az Anagraphé szerzői. Ez arra utal, hogy a korábbi idők feljegyzései már nem álltak a rendelkezésükre.

Egyéb források

Ha a görög történetírást általában rommezőhöz lehet hasonlítani, akkor különösen igaz ez a hellénisztikus korra.⁶ Az 5. és 4. századból rendelkezésünkre állnak legalább a klasszikusok, Hérodotos, Thukydidés, majd az athéni Xenophón. Műveik csaknem folyamatos történeti elbeszélést alkotnak az 5. század és a 4. század első felének politikai és hadi eseményeiről. A hellénisztikus kor gazdag történeti irodalma azonban apró töredékektől eltekintve teljesen elveszett. A rommezőből egyetlen történetíró, a megalopolisi születésű Polybios (kb. 200–120) torzóban fennmaradt műve emelkedik csak ki (műve 40 könyvből az első 5 teljesen, a többi töredékekben őrződött meg). Más irodalmi művekben vagy feliratokon fennmaradt töredékekből és hivatkozásokból azonban tudjuk, hogy a korokban több száz történetíró alkotott.⁷

Az Anagraphében a jól ismert történetírók közül egyedül Hérodotosra történik hivatkozás (C 39). A szerzők a leggyakrabban a csak rövid utalásokból és töredékekből ismert történetíróknak a műveiből merítettek munkájuk során. A leggyakrabban idézett történetíró Xenagoras (FGrH 240) volt, akinek a szövegben említett *Évkönyvek* című munkáján kívül⁸ a *Szigetekről* írt művéről tud még a hagyomány. Életének és munkásságának a datálása bizonytalan, a 4. és a 2. század közötti időszakra szokták keltezni. Az Anagraphé szerzői gyakran idézik ezenkívül Gorgón *Rhodosról* írt munkáját.⁹ Elképzelhető, hogy ő azonos egy Athénaios által említett Gorgónnal (Athénaios XV. 969–970), a *Rhodosi ünnepek* című mű szerzőjével. Gorgón kétségkívül a hellénisztikus korban élt, de életének pontosabb datálása további források híján nem lehetséges. Polyzalos (FGrH 521), akinek a történeti művét az Anagraphé szintén többször idézi, főként a perzsa háborúkkal kapcsolatban,¹⁰ valószínűleg rhodosi történetíró volt, akinek a munkásságában hazája története központi helyet foglalt el. Polyzalos életének datálása ugyancsak bizonytalan. A két alkalommal idézett Hégésias (FGrH 142, lásd B 5, 10) valószínűleg Magnésziából származott, írt egy enkómiont Attikáról és egy művet Alexandrosról. Hégésiaszt az 1. században az *asianus* stílus jellegzetes képviselőjeként tartották számon. A kétszer is idézett Hierón *Rhodosról* írt műve csak a lindosi Anagraphéból ismert (C 32, D 1). A valószínűleg az óioniai Priénéből származó szerző a 3. században élt, és Rhodos dicséretén kívül Messénéről és

a retorikáról szóló műveiről volt ismert.¹¹ Ergias (D 1) rhodosi történetíró volt, akit az Anagraphén kívül Athénaios is idéz (VIII. 360d–361c), de más forrásból nem tudunk róla. A két alkalommal idézett Zénón (FGrH 523, lásd C 35, 40) a legismertebb szerzők közé tartozik, hiszen Polybios (XVI. 20, 5–7), a szicíliai Diodóros és Diogenés Laertios (VII. 35) egyaránt említik. Ennek ellenére szinte semmi biztos nem tudható róla rhodosi kötődésén és azon kívül, hogy valószínűleg a 2. században élt.¹² Érdekes még a Héraklés felajánlásához felhasznált Aieluros (B5), akit ugyan más forrásból nem ismerünk, de az Anagraphéból kitűnik, hogy a szintén szinte teljesen ismeretlen és hipotetikusan a 2. századra datált Theotimos egy egész művet szentelt az ő kritikájának (B 10, 14).¹³ A hellénisztikus történetírásban nem példa nélküli más szerzők heves kritikája: Polybios művének XII. könyvét teljes egészében a korabeli „tragikus történetírás” bírálata tölti ki.

A lindosi Anagraphé forrásai műfaji szempontból igen sokszínűek voltak. A szűkebb értelemben vett történetírás műfajához csak három sorolható az idézett művek közül: Hérodotos, Polyzalos és Ergias *Historiai* című munkái. A címük alapján ezekről feltételezhető, hogy önálló kutatáson alapuló, az események okait feltáró és azokat objektíven bemutatni törekvő

művek voltak. A legtöbb munka az *Évkönyvek* címet viselte, és valószínűleg az egyes évek történéseit foglalta össze tömör, krónikaszerű bejegyzésekben. Több mű sorolható ezen kívül a „helytörténetírás” műfajához, Rhodos, illetve Lindos¹⁴ történetét állítva az elbeszélés középpontjába. Feltűnnek a források között Rhodos dicséretére írt munkák (*enkómia*), amelyekben a történetírástól elvárt tárgyyszerűség valószínűleg törekvés szintjén sem jelent meg. Mythographiai mű volt továbbá Hierónymos *Héliaka* című műve (C32, D1), amely címe alapján Hélios istenről szólt.

A lindosi Anagraphéból tehát a hellénisztikus történetírásnak és rokon műfajainak gazdag világa bontakozik ki előttünk. Ezek a művek nemcsak a történelem iránt érdeklődő olvasók és az Anagraphé szerzőihez hasonló amatőr történészek számára bírtak nagy jelentőséggel. A feliratos forrásokból tudjuk, hogy diplomáciai tárgyalásokon¹⁵ és városok közötti vitákban államközi bíróságok előtt gyakorta használtak történeti műveket területi igények alátámasztására.¹⁶ Hogy ilyen alkalmakkor milyen műveket használtak fel, abban, csakúgy, mint az Anagraphé összeállításánál, nem a művek hitelessége vagy színvonala volt a döntő, hanem az, hogy az adott helyzetben hogyan szolgálták idézőik érdekeit.

Jegyzetek

- 1 Gorgosthenés: B 4–6, 8, 10, 13, 14. Hierobulos: B 1, 2, 4, 5, 8–13, C 29.
- 2 Az Athéné-papok listáját tartalmazó, töredékesen fennmaradt feliratról lásd Blinkenberg 1941, 61–148; legutóbb: Badoud 2015, főleg 37–74.
- 3 Érveit összefoglalja Higbie 2003, 66–68. Később kiderült, hogy a tűzvész korábban történt: a templom Kr. e. 392/391-ben égett le (uo., 9).
- 4 Badoud 2015, 66–67.
- 5 A szentélyekben vezetett leltárokról tömör összefoglalást ad Aleshire 1989, 103–110. A délosi Apollón-szentély leltáraihoz lásd pl. Prêtre 2002, 199–239 (a 156/5. év leltára).
- 6 Strasburger 1990.
- 7 A görög történetírók töredékeit lásd Jacoby 1923–; A feliratokon említett történetírókhoz és a feliratokon fennmaradt történeti szövegekhez Chaniotis 1988.
- 8 B4, 5, 8, 12, 14, 15, 16, C 24, 26, 27, 29, 30, 31, 33, 34, D 1, 2. Vö. Higbie 2003, 73–74.
- 9 B 2, 4–6, 8, 10–13, 15, 26. Vö. Higbie 2003, 65–66.
- 10 B 3, C 23, 29, 32, D 1. Vö. Higbie 2003, 72.
- 11 Higbie 2003, 78–79.
- 12 Higbie 2003, 130–131.
- 13 Higbie 2003, 79.
- 14 A fent említett Eudémuson kívül Phaennos is írt egy Lindosról szóló művet (B 5).
- 15 Chaniotis 1988b.
- 16 Az államközi bíróságok ítéleteiről a hellénisztikus korból lásd Ager 1996. A területi igények alátámasztására felhasznált – részben történeti – érvekhez lásd Chaniotis 2004.

Bibliográfia

- Ager, S. 1996. *Interstate Arbitrations in the Greek World, 337-90 B. C.* Berkeley.
- Aleshire, S. B. *The Athenian Asklepieion. The People, Their Dedications, and the Inventories.* Amsterdam, 1989, 103–110.
- Badoud, N. 2015. *Le temps de Rhodes. Une chronologie des inscriptions de la cité fondée sur l'étude de ses institutions.* München.
- Blinkenberg, Chr. S. 1941. *Lindos, Fouilles de l'acropole 1902–1904. II. Inscriptions.* Berlin.
- Bresson, A. 2006. „Relire la Chronique du temple lindien. C. Higbie, *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past*, Oxford (2003)”: *Topoi* 14/2, 527–551.
- Champion, C. 1995. „The Soteria at Delphi. Aetolian Propaganda in the Epigraphic Record”: *AJPh* 110/2, 213–220.
- Chaniotis, A. 1987. „Das Ehrendekret für Diophantos (IOSPE I² 352) und die Geschichtsschreibung”: A. Fol – V. Zhivkov – N. Nedjalkov (szerk.): *Acta Centri Historiae Terra Antiqua Balcanica* II, Szófia, 233–235.
- Chaniotis, A. 1988. *Historie und Historiker in den griechischen Inschriften. Epigraphische Beiträge zur griechischen Historiographie.* Stuttgart.
- Chaniotis, A. 1988b. „Als die Diplomaten noch tanzten und sangen. Zu zwei Dekreten kretischer Städte in Mylasa”: *ZPE* 71, 154–156.
- Chaniotis, A. 1991. „Gedenktage der Griechen. Ihre Bedeutung für das Geschichtsbewußtsein griechischer Poleis”: J. Assmann – Th. Sundermeier (szerk.): *Das Fest und das Heilige. Religiöse Kontrapunkte zur Alltagswelt.* Gütersloh, 123–145.
- Chaniotis, A. 1998. „Willkommene Erdbeben”: E. Olshausen – H. Sonnabend (szerk.): *Naturkatastrophen in der antiken Welt. Stuttgarter Kolloquium zur historischen Geographie des Altertums 6, 1996.* Stuttgart, 404–416.
- Chaniotis, A. 1999. „Empfängerformular und Urkundenfälschung. Bemerkungen zum Urkundendossier von Magnesia am Mäander”: R. G. Khoury (szerk.): *Urkunden und Urkundenformulare im klassischen Altertum und in den orientalischen Kulturen.* Heidelberg, 51–69.
- Chaniotis, A. 2004. „Justifying Territorial Claims in Classical and Hellenistic Greece. The Beginnings of International Law”: E. M. Harris – L. Rubinstein (szerk.): *The Law and the Courts in Ancient Greece.* London, 185–213.
- Chaniotis, A. 2005. *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History.* Oxford.
- Fröhlich, P. 2004. *Les cités grecques et le contrôle de magistrates, IV^e-I^{er} siècle avant J.-C.* Genève.
- Graf, F. 2004. „Trick or Treat? On Collective Epiphanies in Antiquity”: *Illinois Classical Studies* 29: *Diving Epiphanies in the Ancient World*, 111–130.
- Herman, G. 2011. „Greek Epiphanies and the Sensed Presence”: *Historia* 60/2, 127–157.
- Higbie, C. 2003. *The Lindian Chronicle and the Greek Creation of their Past.* Oxford.
- Jacoby, F. 1923. *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Berlin – Amsterdam.
- Merkelbach, R. 1968. „Zum Mirakel des Zeus Panamaros”: *ZPE* 2, 39–40.
- Parker, R. 2004. „New 'Panhellenic' Festivals in Hellenistic Greece”: R. Schlesier – U. Zellmann (szerk.): *Mobility and Travel in the Mediterranean from Antiquity to the Middle Ages.* Münster, 9–22.
- Platt, V. 2011. *Facing the Gods. Epiphany and representation in Graeco-Roman Art, Literature and Religion.* Cambridge.
- Prêtre, C. 2002. *Nouveaux choix d'inscriptions de Délos. Lois, comptes et inventaires.* Athén.
- Rigsby, K. J. 1975. „A Hellenistic Inscription from Bargylia”: *GRBS* 16, 403–409.
- Rigsby, K. J. 1996. *Asyilia. Territorial Inviolability in the Hellenistic World.* Berkeley – Los Angeles – London.
- Roussel, P. 1931. „Le miracle de Zeus Panamaros”: *BCH* 55, 70–116.
- Rubinson, W. 1980. „Saumakos. Ancient History, Modern Politics”: *Historia* 29/1, 50–70.
- Sánchez, P. 2001. *L'Amphictionie des Pyles et de Delphes. Recherches sur son rôle historique, des origines au II^e siècle de notre ère.* Stuttgart.
- Slater, W. J. – Summa, D. 2006. „Crowns at Magnesia”: *GRBS* 46, 275–299.
- Strasburger, H. 1990. „Umblick im Trümmerfeld der griechischen Geschichtsschreibung”: uő (szerk.): *Studien zur Alten Geschichte.* III. Hildesheim – New York, 169–218.
- Thonemann, P. J. 2007. „Magnesia and the Greeks of Asia (I. Magnesia 16. 16)”: *GRBS* 47, 151–160.
- Versnel, H. S. 1987. „What Did Ancient Man See When He Saw a God? Some Reflections on Graeco-Roman Epiphany”: D. van der Plas (szerk.): *Effigies Dei. Essays on the History of Religions.* Numen Suppl. 51. Leiden, 42–55.
- Vinogradov, J. 1997. „Kherszonyeskij gyekret o «nyeszenyii Gyionysza» IOSPE I² 343 i vtorzsenyije szarmatov v Szkifju...”: *VDI* 3, 104–124.
- Wiemer, H.-U. 2009. „Neue Feste – neue Geschichtsbilder? Zur Erinnerungsfunktion städtischer Feste im Hellenismus”: H. Beck – H.-U. Wiemer (szerk.): *Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel antiker Feste.* Berlin, 83–108.

D. Tóth Judit – Bódi Katalin (szerk.): Médeia-interpretációk. Studia Litteraria 66 (2017/1–4).*

Van egy nő. Migráns. Barbár, más, idegen. Ért mindenféle bűbajos praktikákhoz. Komor és vészjósló, bármikor simán elvarázsol.

Van egy nő, szerelmes. Szerelmes asszony. *Woman in love*, jó lesz vigyázni. Elvarázsol. Feleség és anya, család és megsalt.

Van egy nő, gyilkos. Testvér- és gyermekgyilkos is. Szenvedélye sötét, bosszúja rettentő: tudatos terv és kíméletlenül következetes kivitelezés. Médeia-anya sárkányfogaton menekül, aki mindent ki-zökkentett, nem zökken ki. Ó, kárhozat.

Van egy nő, Médeia. Egy nő? Ebben akár kételkedhetünk is. Nem abban, hogy nő, nem is abban, hogy van, bár ez bonyolult, van is meg nincs is, hanem hogy egy. Médeia sokkal inkább alakok sokasága, amelyek (nem akik) hol így, hol úgy tűnnek fel. Nem egy, hanem sok. Lehetőségek és megvalósulások nehezen megragadható, nehezen rögzíthető tömkelege. Mítosz: szó és történet. Nem személység tehát, hanem szó, vagy mégis: alakzat és alak, *figura*. Médeia mint szó: *plurale tantum*. Médeia mint *figura*: minden változatában konkrét, igazi. Életszerű és fantasztikus: más, bűbajos, szerelmes, gyilkos. Ki érti ezt?

Bódi Katalin és Tóth Judit a debreceni Studia Litteraria 2017. évi köteteként *Médeia-interpretációk* címen figyelemre méltó cikkgyűjteményt adott ki. A tanulmányok közül tíz írás foglalkozik a Médeia-mítosz antik alakváltozataival. E körben drámai és elbeszélő költészet, líra és filozófia, egy késő antik *cento* és képzőművészeti ábrázolások értelmezése is helyet kapott, valamint fordításelemzés, sőt fordítás is: egy részlet Apollónios Rhodios *Argonautikájának* III. énekéből.

Tóth Judit tanulmánya Euripidés Médeia-alakját mint „korinthosi feleséget” vizsgálja. Médeia idegenségét és irracionális bosszúját akarja megérteni, s úgy látja, ebben lényegi szerepet játszik az a feszültség, amely Médeia ábrázolásában „a hagyományos női szerep és a

héroszokra jellemző cselekvés között” kitapinthatóvá válik, amikor Euripidés megpróbálja összebékíteni nőalakjának hétköznapi és mitikus vonásait. Médeia nemcsak „hétköznapi feleség és anya, hanem méltóságában megsértett szerelmes nő, akinek bosszúja során felszínre kerülnek a mitikus múltjára jellemző vonásai, amikor varázserejű nőként, barbár, egzotikus idegenként féktelen, gyilkolásra újra kész asszonnyá válik”. Van egy sor a Dajka nyitó monológjában (15), amely Tóth Juditnak kapóra jöhetne. Itt arról van szó, hogy a legnagyobb biztonságot az jelenti, „ha egyetért a nő s a férj”. Kerényi Grácia idézett fordításán nem hagytak nyomot a nőmozgalom ideái. Vagy, ha úgy akarjuk, nagyon is nyomot hagytak: egészen az eredeti szöveg kiigazításáig menően. Az „egyetértés” ugyanis, így használva, kölcsönösséget, kompromisszumkész felek megegyezését sugallja, egyensúlyos viszonyt. A görög szöveg azonban nem ezt mondja, hanem azt, hogy az áhított biztonság akkor jön el, ha a nő nem hasonlít meg férjével, nem viszálykodik vele, kicsit szabadabban: nem mond ellent neki (*hotan gyné pros andra mé dichostaté*). Nem egyenrangú felek megegyezéséről van itt szó, hanem az elsődleges, a vonatkoztatási pont ebben a viszonyban a férfi.

Polgár Anikó Euripidés *Médeiaj*ának Kerényi Grácia és Rakovszky Zsuzsa által készített fordításait mérlegeli. Kerényi Grácia fordítását a „rekonstrukció” filológiai eszménye, Rakovszkyét a színházi igények határozzák meg. A „rekonstrukció” mindenekelőtt valamiféle jelentéstani megfelelőes ábrándját s a formai (metrikai) hűséget jelenti, a színházi alkalmazás igénye pedig – Karsai Györgyöt idézi itt Polgár Anikó – a „mai magyar színpadi és hétköznapi nyelv[hez]” idomítást. A szerző józan végkövetkeztetése mindkét felfogás és gyakorlat létjogosultságát elismeri. Vajon milyen eredménnyel járna, ha antik szövegek fordítása során és fordításáról gondolkodva erről mint a saját újra elsajátításának, másként fogalmazva, mint a saját idegensége megtapasztalásának esélyeként gondolkodnánk? Hölderlin, Benjamin vagy Heidegger szellemében. Ténylegesen komolyan véve ama meghitten ismerős, mégis kifürkészhetetlenül rejtélyes és soha nem kész anyagon, vagy inkább elemen végzendő munkát, melyet némiképp csalóka bensőségességgel, sőt családiassággal *anyanyelvünknek* szoktunk nevezni.

Peszlen Dóra korrekt és informatív bevezetővel és jegyzetekkel látta el Tordai Éva fordítását, mely az *Argonautika* III. énekének abból a részéből készült, amelyben „Médeia álmát, belső monológjait és nővérel folytatott beszélgetését tárja elénk az elbeszélő”. Bár a sivatag növekszik, mégis reménykedjünk abban, hogy előbb-utóbb akad majd a magyar, az európai magyar ég alatt olyan kiadó, amely vállalni tudja a teljes fordítás megjelenítését.

A Médeia lelkében dülő destruktív érzelmi folyamatok lélek- és erkölcsfilozófiai értelmezéseit vizsgálja Bán Katalin tanulmánya. Lélekreszek közötti konfliktusként, a harag helytelen kezeléséből fakadó indulat megnyilvánulásaként, vagy tudatosuló, de mégsem kontrollálható érzelemként azonosítható-e inkább Médeia tettének mozgatórugója? Akárhogyan is, a görög filozófusok számára Médeia alakja „a dezorientált psziché paradigmaticus exempluma” maradt. „Személyisége integráltságának hiánya, szétfűszerezettség” mutatkozott meg „abban, hogy önzése, önsajnálata, bosszúvágya felülírta gyermekei iránt érzett felelősségét, szerezte.” Hogy Euripidés *Médeiaj*a „valószínűsíthetően a platonikus filozófia elméleti vonalát követi”, abban inkább kételkednénk. A darabot Kr. e. 431-ben mutatták be, Platón négy évvel később született.

Inkább filológiai tétjei vannak Adorján Zsolt dolgozatának, mely a Propertius IV. 6. elégiája és Pindaros 4. pythói ódája közötti intertextuális kapcsolatokat vizsgálja, legfőképpen Cleopatra és Médeia alakjának egymásra vetíthetőségét, nagy képzelőerővel és elmélyült szövegismerettel. A Propertius-elégia értelmezését módosíthatja az Adorján által feltárt szövegközi kapcsolat, s az is fontos erénye a dolgozatnak, hogy Propertius alluzív szövegalkotási technikájának részletek elemzése kiterjed a metapoétikus elemek előszámlálására is. Egyetlen „allúzió” megállapítása kapcsán vagyunk bizonytalanok. Hogy a propertiusi *pura laurea* szókapcsolat egy nyelv- (*laura* gör. ‘síkátor’) és egy szerzőváltás áttételén keresztül (Hor. *Ep.* II. 2, 71: *purae sunt plateae*) alludál-e Pindaros „tisza úton” (*keleuthó en kathara*, O. 6.23) metapoétikus kifejezésére, azt döntsék el a párhuzamok azonosításának kritériumai között nálunk biztosabban eligazodó olvasók.

Ovidius *Metamorphoses*ének Médeia-epizódját vizsgálja Krupp József ta-

* A lapszám 2017. november 16-án, a Debreceni Egyetem Komparatistikai Műhelyében megtartott bemutatóján elhangzott előadások szerkesztett szövege. A válogatás első felét Simon Attila, a másodikat Kálai Sándor mutatta be.

nulmánya, közelebbről a szerelmes lány monológiát. Krupp finom elemzése a pszichológiai mozzanatok részletező és pontos nyelvi-poétikai elemzésekből bontja ki, elkerülve a lélektani olvasatokat mindig fenyegető tematikus olvasás csapdáit. Az értekező figyelme kiterjed az elbeszélésmód, a beszédaktusok, az önmegszólítás formáinak vizsgálatára. Nyelv és tudat bonyodalmas viszonyait grammatikai, rétorikai és poétikai alakzatok (személyes és visszaható névmások rafinált használata, tragikus irónia, metaforák stb.), valamint jól indokolhatóan aktivizált szövegközi kapcsolatok hálózatában helyezi el. Racionalitás és irracionalitás viszonya nem egyszerű szembeállításként jelenik meg értelmezésében, hanem szétszálazhatatlan, bár feszültségteli összeszövöttségben. Médeia mint *figura* identitása több szinten is megkérdőjeleződik: egyfelől vívódása egy pontján Vergilius Dido-elbeszélésének megfogalmazását idézi és értelmezi át, mintegy filológussá válva és nyilvánvalóvá téve, hogy nem (csak) egy (eleve fiktív, imitált) tudat, hanem a szöveg beszédét halljuk itt, másfelől *gender-* és kulturális-politikai azonossága is meginog.

Darab Ágnes Seneca *Medeájáról* írott tanulmánya a mítosz európai továbbélésének kontextusában helyezi el a tragédiát, s ennek során mind az előzményekként számba vehető poétikai eljárások, mind az újkori európai mintakövetés tekintetében a latinításra helyezi a hangsúlyt. Kiemeli a Kar atmoszférateremtő szerepét, s jó érzékkel véli úgy, hogy a drámai megnyilatkozásoknak – Senecára egyébként más darabokban is oly jellemző módon – nem elsősorban dramaturgiai szerepük van, hanem szentenciózus-ellentéző rétorikájuk az önmagával viaskodó tudat megjelenítését szolgálják. „Nincs cselekmény, mert a valódi történések a pszichében zajlanak.” Médeia alakjának feloldhatatlan ambivalenciája összefüggésben van azzal, hogy benne nem *ratio* és *affectus*, hanem két szenvedély csap össze végzetesen: *amor* és *furor*, s ez eredményezi énjének kettéhasadását.

Hosidius Geta a Kr. u. 2–3. század fordulóján *Medea* címmel írt tragédiát, pontosabban kompilálta azt Vergilius teljes hexameterének vagy azok részeinek átrendező összeillesztésével. Ovidius és Seneca Médeia-feldolgozásai is hatottak rá. A *centónak* mint irodalmi technikának a megítélése ellentmondásos. Az min-

denesetre kétségtelen, hogy kifinomult irodalmi kultúrára (nemcsak a szerzőére, hanem a befogadó közegére is) és komoly szövegalkotási gyakorlatra, olykor virtuozításra kellett támaszkodnia. Hen-de Fanni tanulmánya nemcsak az irodalomtörténeti kontextus megvilágításával, hanem a vergiliusi Dido-történet újrahasznosításának költői tendenciáival is foglalkozik. Ugyanazon mondat értelme, kimondójának szándéka az eltérő jelentéstan környezet hatására akár ellentétesnek is mutatkozhat a két szövegben. Ahogyan jelentéshez juttatható az is, amikor a Didóra emlékeztető módon töprengő Medea szövegében egyszer csak a trójaiakat eláruló Sinonnak a megnyilatkozása tűnik fel – vészjósló előjelként. Ennek észlelése, tehetjük hozzá a korabeli irodalmi nyilvánosság működés módjára vonatkozó általánosabb következtetésként, nemcsak az idézetek (hallás után történő) azonosítását követelte meg az egykorú hallgatóságtól, hanem a megváltozott poétikai funkció észlelését is – betekintést nyújtva egy rafinált szövegkultúra eleven működésének sajátosságába és feltételrendszerébe is.

Gesztelyi Tamás tanulmányában Médeia képzőművészeti ábrázolásait tekinti át. A Médeia-ábrázolások kezdettől fogva kapcsolatban voltak a sepulchrális gondolatvilággal, de időről időre a történet ehhez kötődő elemei közül más és más motívum emelkedett ki. A szerző a Médeia-ábrázolások történetének rövid áttekintése után arra összpontosít, hogy miképpen jelenik meg a Médeia-alak a temetkezéssel kapcsolatos provinciális faragványokon. Elgondolkodtató a gyermekgyilkosság ábrázolásának ikonográfiai változatossága, s a legfőbb kérdés az lesz: mi készíthetett egy anyát arra, hogy gyermeke sírjára épp Médeia-figurát faragtasson ki szobor vagy dombormű formájában? Az anyai fájdalom megérezkítése, a Médeia-ban lakozó démoni erő mint a sors kérelhetetlenségének jelképe is szóba jöhet lehetséges indokként, s esetleg az anyai önvád vagy a gyermek elvesztésének elviseléséhez szükséges lelki erő megtestestítőjeként is gondolhattak Médeiaira.

A modern korszak Médeia-interpretációival foglalkozó tanulmányok három csoportba rendezhetők. Az elsőbe az a két írás tartozik, amelyek a magyar irodalom Médeia-variációit veszik számba. Cseh Zoltán tanulmánya a régi magyar költészetben keresi a mítosz/történet nyomait.

Tinódi széphistóriája a Trója-történet ke-retei közé illeszti Médeia és Iasón történet-szálát, s ebben Guido de Columna 13. századi Trója-regényének nyomvonalát követi. Az elemzés érzékletesen követi végig a változtatásokat és azok jelentőségét (például Tinódinál Médeia kéjsóvársága messze nem olyan erős, mint az előd szövegében). Armbrust Kristóf nőgyűlölő szatírjában Médeia a kéjjel gyilkoló nő egyik paradigmikus példájává válik, míg Koháry István elégiájában az antik hősnő története egy példázatos érvelés összetevője lesz: a hamis (ráadásul kuruc) politikai eszmék vonzerejét jelképezi. Gyöngyösi Istvánt viszont a történetben a szerelmes nő és a szerelmi dinamika foglalkoztatja. Az egyik tanulsága ezen régi szövegek összehasonlításának az, hogy kiderül, a hősnő története a Trója-mondakörhöz kapcsolódik (ennek része a Médeia és Dido közötti interakció is), másfelől pedig azt látjuk, hogy a mítosz egyes elemeit a régi magyar költők nagyon dinamikus módon használták fel.

Bartal Mária tanulmánya Weöres Sándor *Medeia* című költeményének elemzését adja. Weöres Sándornak az 1950-es években írott hosszúversei a költői életmű szakaszhatárán állnak. A szerző korábban már foglalkozott a verssel, az annak feltett kérdések itt részben módosultak: nemcsak a Médeia-történet újraírásának módja áll a kérdés középpontjában, hanem az, hogy hol húzódnak a hosszúversben megjelenő szereplők identitásának határai, illetve melyek a vers olvasási lehetőségei. Weöres verse a mallarméi drámai monológ hagyományába íródik, miközben az is világossá válik az olvasó számára, hogyan mozdítja ki a szöveg az egyéb (Euripidés, Ovidius, Apollónios Rhodios) pretextusokat, hogyan rendeződnek dinamikus hálózatba a megszólalás pólusai, s hogyan válik az idegenség nem csupán létmetaforává, hanem az olvasás metaforájává.

Goretity József és Pataki Elvira tanulmányai kortárs világirodalmi szövegekkel foglalkoznak – ez a második nagyobb csoport. Goretity József írása Ljudmila Ullickaja *Medeia és gyermekei* című, az életmű korai szakaszában, 1996-ban született regényét teszi elemzés tárgyává. Az írás több szempontból is érdekes: az ismert történet újraírásaként jól illeszkedik a tematikus kötet többi szövege közé, ugyanakkor a szerző sikeresen bizonyítja azt is, hogy ha egy kortárs orosz író kvázi

nemzetközi témát választ, akkor az nem jelenti automatikusan azt, hogy ne lenne „elégge” orosz. Goretity József elemzése rámutat arra, hogy Médeia ebben a regényben gyógyítóként, „fényes” alakként jelenik meg, s ezzel párhuzamosan a regény – témája ellenére vagy azzal együtt – mélyen gyökerezik az orosz irodalmi és kulturális hagyományokban: vagyis az, hogy Médeia ily módon jelenik meg, összefüggésben áll az orosz kultúra déli, bizánci ágának erős jelenlétével is. Médeia koktebeli háza egyszerre idézi fel az Argonauta irodalmi csoportosulás történetét, illetve az Oroszország mint ház metaforát is. De a regény átértelmezi a Dosztojevszkij-féle hasonmás-problematikát és a Tolsztoj-féle családregény műfaját is.

Pataki Elvira tanulmánya egy magyarul nem olvasható francia regényt elemez. Marie Goudot regényei egy olyan kiadónál jelentek meg, amely a 12–16 éves korosztály számára publikál könyveket. Goudot tehát az ő számukra írja az antik mítoszokat újramesélő regényeit – ebben a sorban jelent meg a Médeia-újrairás 2002-ben. A tanulmány két nagy részre tagolódik. Az első részben a mítosz francia előéletéről van szó (ebből az áttekinthetőségből kiderül, hogy a francia értelmezések egyik téje a hősnő részleges vagy teljes felmentésének lehetősége). Goudot regényének egyik legfontosabb előzménye Christa Wolf regénye – így annak ellenére, hogy önálló tanulmány erről a szövegről nem született, egy alfejezet erejéig mégiscsak olvashatunk a szövegről és hatásáról. A tanulmány második fele pedig a Goudot-regény olvasatát adja – az elemzés rámutat arra, hogy itt több új epizódal egészül ki a jól ismert történet, amelyet egyébként is elliptikus módon ír újra a regény, s a fő hangsúly a főhősnővel történet mélylélektani újragondolásán van.

A kötet szerkesztőinek jól látható törekvése volt az is, hogy ne csupán irodalmi interpretációkról szülessenek elemzések, hanem – lehetőség szerint – egyéb médiumok által hordozott variációk is láthatóvá váljanak. Így három tanulmány is foglalkozik a képzőművészeti ábrázolásokkal (ezek közül Gesztelyi Tamás írása már szóba került korábban). Bódi Katalin írása az egyik, amelyik az újkori képzőművészeti alkotások iránt érdeklődik. Az elemzés több szempontból is érdekes. Egyfelől ráirányítja a figyelmet arra, hogy a Médeia-festmények esetében nincs olyan, a személyhez rendelhető, fel-

ismerhető attribútum, mint például a Venus- vagy Narcissus-ábrázolások esetében – s ez egyúttal a Médeia-ábrázolások viszonylagos ritkaságát is magyarázza. Másfelől az írás rámutat arra, hogy mindez összefüggésben áll a festészet narratív teljesítőképességével is. Harmadrészt pedig egy kép, Girolamo Machietti *Medea megfiatalítja Aesont* című festményének elemzését adja. Nem csupán képelemzésről van szó, vagyis olyan elemzésről, amely megpróbálja megérteni azt, hogy a kép milyen eljárásokkal tud a jól ismert történetre utalni, hanem – mivel a kép megőrződik az eredeti helyén – rekonstruálni és értelmezni tudja azt a kulturális kontextust, amely a képhez rendelhető. Így válik világossá, mi a jelentősége annak, hogy a kép Firenzében, a Palazzo Vecchióban, I. Francesco de' Medici studiójának egyik falán, a tűz elemét allegorizáló festmények között talál helyet – ezek a bekezdések magyarázzák meg egyúttal a tanulmány címét is: *Médeia, az alkimista*.

Bartha-Kovács Katalin a 17–19. századi francia festészet néhány Médeia-ábrázolásával foglalkozik, méghozzá oly módon, hogy a festményeket (amennyiben azok egyáltalán hozzáférhetőek) a hozzájuk kapcsolódó művészetkritikai szövegekkel együtt elemzi – így az írás egyúttal a francia művészetkritika megszületéséről, alakulástörténetéről is szól. Az első kép Poussin egy 1645-ben keletkezett rajza, amelyet Giovan Pietro Bellori életrajzának képleírása kísér – ebben az esetben az az érdekes, miképpen értelmezhetünk egy olyan nőalakot, aki nem tűnik fel az irodalmi szövegek adott jelenetében. A következő korszak esetében a kép (Jean-Baptiste Marie Pierre képe) hiányzik, így azt csak leírásból ismerhetjük. Étienne La Font de Saint-Yenne írásaival születik meg a művészetkritika – az ő szövegéből tudjuk, hogy a kép a gyermekeit megölő Médeiat ábrázolja. Carle Vanloo képe Diderot írásával kerül párba. Diderot a szenvedélyek ábrázolását hiányolja a képről, bár nem veszi figyelembe azt, hogy a festmény nem narratív festmény, hanem színházi portré. Az 1838-ban kiállított Delacroix-kép Gautier (és részben Baudelaire) írásaival kerül párba. A neoklasszikus ízlésvilágú Gautiert a képen ábrázolt személyes tragédia hatja meg. A tanulmány egyes részeiből kibontakozik az az út, amely a klasszikus festésztől a romantikus felé halad, másfelől pedig ta-

nulságos az, ahogyan a képek ugyanazon esemény (a gyermekeit megölni készülő/meggyilkoló anya) különféle variációt ajánlják fel, mindig az adott kulturális/művészeti kontextus konvencióinak megfelelően.

Az IMDb adatbázisa szerint nem készült túl sok filmadaptáció Médeia történetéből. Ezek közül azonban kétségkívül a leghíresebb Pasolini 1969-es filmadaptációja. A filmtörténész Csantavéri Júlia a Pasolini-életmű kiváló ismerője, az itt olvasható írása is több réteget tár fel. Egyfelől választ kaphatunk arra, hogy miért foglalkoztatták Pasolinit az ókori mítoszok (aki még filmrendezői karrierje előtt, 1960-ban elkészíti az *Oresteia* új fordítását): azért, mert – szerinte – ezek az átmenet történetei, amelyekkel leírható mindaz, ami a modernizálódó Olaszországban történik. Pasolini még a töredékekben maradt *Olaj* című regényében is hosszú passzusokat szentel az Argonauták történetének, s kiemelten kezeli itt is, mint a filmben, Kentaur figuráját. Másfelől világossá válik a tanulmányból az is, hogy Pasolini mit köszönhet olyan értelmiségieknek, mint például Ernesto De Martino, akit szintén a nyugati civilizáció megértésének szándéka vezérelt. Harmadrészt pedig az aprólékos, a kép- és hangsáv minden elemének, sőt még a színészválasztásnak is figyelmet szentelő elemzés azt világítja meg, hogyan működik ez a történet Pasolini értelmezésében átmenet-történetként: Médeia itt egy olyan papnő, aki a szakrális világgal való kommunikáció után Iasón (és a görögök) mellett az ürességben találja magát, s innen már nincs hová visszatérnie.

Mintegy lezárásképpen szerepeljen itt egy idézet egy olyan regényből, amelynek olvasása – véletlenszerű módon – hozzákapcsolódott a tanulmányok olvasásához:

Szertartásosan köszöntötték egymást. Az urak Hartner asszony szép karcsú keze fölé hajoltak. A kisfiú udvariasan bókkolt, és apját nézte, amint, vendégeitől elnézést kérve, félhangon a feleségével beszélgetett. Jankewitsch-Hartner asszony eredeti bája mindkét férfiban élénk, bár kissé eltérő érdeklődést váltott ki: Mockot casanovai ösztönei, Anwaldtot tizianói gondolatai vezették. Nem ez volt az első lengyel nő, aki ilyen benyomást tett rá. Néha azon az abszurd gondolon kapta magát, hogy ennek a nációnak a női képvi-

selőiben valami bűbáj rejlik. „Médeia is szláv volt” – jutott ilyenkor eszébe. Szelíd vonásait, fitos orrát, kontyban összefogott haját látván, mulatságosan látgy „bitté”-jét hallván, megpróbálta a nyári ruha alatt kikövetkeztetni a test nemes körvonalait, a láb kerek hajlatát, a büszkén domborodó kebleket. Sajnos, különböző, bár talán lényegében hasonló vágyakozásuk tárgya elbúcsúzott, és kiment az irodából, magával vonszolva a félnék kisfiút.

Az idézet a kelet-európai kortárs krimi egyik legfontosabb szerzőjének, Marek Krajewskinek a *Halál Breslauban* címet viselő regényéből származik. A klasszika-filológus Krajewski elbeszélésében nyilván nem véletlen, hogy a szerző – mintegy mellékesen – elejt egy ilyen, a Médeia-történetre vonatkozó utalást, mi több, néhány mondattal korábban egy képzőművészeti és egy irodalmi mitológiai

ai utalást is, s az sem, hogy maga az elmesélt történet pedig egy másik ókori mítosz újraírása. Ez is annak a jele, hogy nem árt, ha időről időre számba vesszük, hogy milyen átírásai/újraírásai születnek egy-egy régi, jól ismert történetnek. A kötet tanulmányainak olvasása után ugyanis jobban érthetjük a Krajewski-regény egyébként igen elliptikus utalását. Itt a szláv Médeia az a lengyel szereplő, aki az ekkor még német város német közegébe próbál beilleszkedni. Hiszen, ahogyan arra több tanulmány is tett utalást, Médeia története újraírható úgy is, hogy a hangsúlyok az idegen közegbe beilleszkedni akaró nőre helyeződnek.

A varázslónő, aki megöli gyermekeit, vagy a király, aki nyomozása során arra jön rá, hogy ő maga az elkövető – ezek olyan történetek, amelyek méltán foglalkoztathatnak mindenkit, például az egyetemi hallgatókat: ha hihetünk a kötet előszavának, akkor épp a hallga-

tói érdeklődés vezetett előbb egy egyetemi előadásorozathoz, majd pedig a kötet tanulmányainak megszületéséhez. A kötet és az azt előkészítő előadásorozat rámutat arra is, hogy a mítoszokat mindig már ismerjük, nem felfedezzük, hanem újra felfedezzük, az irodalom és a tömegmédiák elbeszélései továbbviszik, átalakítják, deformálják, ismétlik a nagy mitikus forgatókönyveket. Ezért jó választás a kötet címe, amivel a szerkesztők erre a kérdésre akarták irányítani a figyelmet: a mítosz csak interpretációkban létezik. A tanulmányok pedig jól demonstrálják, hogy az interpretációk mennyire idő- és kultúrafüggőek, illetve azt is, hogy a Médeia-történet egy olyan „tároló”, amelyből rendkívül sokféle probléma, érdek, érdeklődés szerint lehet meríteni.

Simon Attila – Kálai Sándor